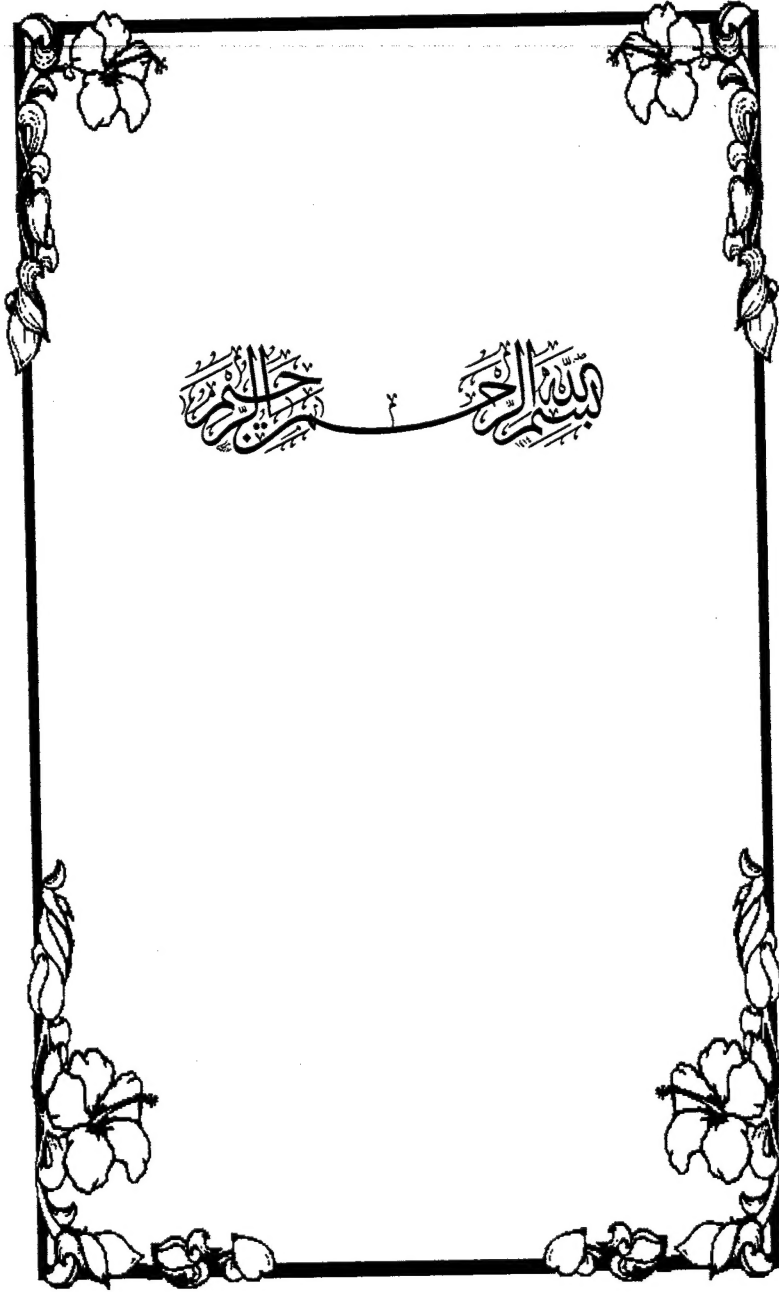


مكتبة
الملك فيصل

علم الكلام المعاصر

عبدالله بن
عبدالله





علم الكلام المعاصر

حيدر حب الله

المركز العالمي للعلوم الإسلامية
مهرجان الشيخ الطوسي رحمته الله

حب الله، حيدر،

علم الكلام المعاصر / حيدر حب الله - قم: مركز العالمى للعلوم الاسلاميه: مهرجان الشيخ الطوسى،

١٣٨١.

٢٦٨ ص.. (مهرجان الشيخ الطوسى، ٥)

كتابنامه: ص. [٢٥٤] - ١٢٦٦ همچنين به صورت زيرنويس.

١. كلام ٢. كلام الشيعة الامامية. الفد. مركز العالمى للعلوم الاسلاميه. ب. مهرجان الشيخ

الطوسى. ج. عنوان.

٢٩٧/٤

ع ٢ ح ٣ / ٢٠٣ BP

■ علم الكلام المعاصر

حيدر حب الله	□ المؤلف:
مركز العالمى للدراسات الاسلاميه	□ الناشر:
الأولى	□ الطبعة:
توحيد	□ المطبعة:
واصف	□ الليتوغراف:
١٤٢٣ هـ. ق / ١٣٨١ ش	□ التاريخ:
سيدكمال البطاط	□ الصف و الإخراج الفني:
٢٠٠٠ نسخة	□ الكمية:
٩٥٠٠ ريال	□ السعر:

حقوق الطبع و النشر محفوظة للمركز العالمى للدراسات الاسلاميه

شابك ISBN 964-7741- ٩٦٤-٧٧٤١- **

التوزيع: قم - شارع ١٩ دى (باجك)، المركز العالمى للدراسات الاسلاميه

تلفن ٧٧٤٩٨٧٥

فهرس الموضوعات

٩	مقدمة المركز.....
١١	المقدمة.....
	الفصل الأول
	ضرورات القراءة التاريخية للفكر الديني والكلامي
١٧	تمهيد.....
١٩	التاريخ العلمي في الوسط الإسلامي.....
٣٣	فوائد التاريخ العلمي الديني.....
	الفصل الثاني
	التجربة الكلامية للعلامة الطباطبائي
٤٩	تمهيد.....
٥١	١. النزاعة العقلية الفلسفية في علم الكلام.....
٦٤	٢. لاجماع في علم الكلام.....
٨٩	٣. العرفان و الكلام.....

الفصل الثالث

التجربة الكلامية للسيد الشهيد الصدر

- ١٠٣ تمهيد
- ١٠٤ ١. الانطلاق المعرفي، والبداية المنحوية
- ١١٥ ٢. النظرية المعرفية (منطق الاستقراء)
- ١٢٥ التطبيق الأول
- ١٢٨ التطبيق الثاني
- ١٢٩ التطبيق الثالث
- ١٣٤ الصدر والفلسفة العقلية و علم الكلام
- ١٣٨ الميزة المنهجية في القراءة العقائدية للشهيد الصدر
- ١٤٤ ٣. العلم و الدين، إشكالية التعارض و أزمة العلاقة
- ١٥٢ ٤. الآخر في الحارطة المعرفية الكلامية

الفصل الرابع

التجربة الكلامية للسيد محمد حسين فضل الله

- ١٦٩ تمهيد
- ١٧٣ ١. التخبوية و الجاهيرية في علم الكلام، أو حرية العقل الفردي
- ١٨٧ ٢. الجرأة المعرفية و كسر حاجز الرتابة
- ١٩٨ ٣. منهج قراءة النصوص الكلامية

الفصل الخامس

علم الكلام الجديد

٢١١	مدخل
٢١٣	آفاق التجديد في علم الكلام
٢١٧	عرض موجز لتاريخ علم الكلام الجديد
٢١٩	وظائف الكلام الجديد
٢٢٤	الكلام الجديد بين الإثبات والنفي - إشكالية التسمية
٢٣٥	ضرورة قراءة التجربة الكلامية القديمة
٢٤٥	موضوعات الكلام الجديد
٢٥٤	المصادر



مقدمة المركز

لا شك أن القلم يعتبر من النعم الالهية الفريدة، وتعدّ الكتابة من أهمّ وسائل
توسعة المعرفة و تنمية الفضيلة، كما يُعتبر التدوين من أفضل اساليب تعميق
الثقافة الدينية الاصيلة.

لقد اهتمّت الحوزات العلمية منذ البدء بـ (القلم) ساعيةً لان تخطّ اسطراً
وضاءة في سجل المعرفة البشرية، لتكون مصداقاً جلياً لقوله تعالى ﴿وما
يسطرون﴾.

في ضوء هذا الهدف المقدس بادر العلماء المتعمقون الى التأليف والتصنيف، و
تسابقوا في ساحة التربية والتعليم، وقادوا طلائع التحقيق، فأينعت أروع
الآثار وأهداها، وتفجّرت ينابيع الحكمة و الموعظة وأنهار ﴿الجدال بالتي
هي أحسن﴾ من القمم العالية لتلك المعارف السامية، و سالت لتروي قلوب
المؤمنين العطشى، فأثبتت أزهار المعنويات العطرة، و زيّنت تاريخ المعرفة
البشرية.

في ظلّ التوفيقات الالهية والألطف الخاصة لامام العصر والزمان (عج)، و من أجل تحقيق الاهداف السّامية السابقة الذكر ولتنشيط عملية التأليف و تعميق روح التحقيق، و لغرض التعرّف على الباحثين و الكتّاب المجدّين و الموقّنين من طلبة و فضلاء الحوزة غير الايرانيين، فقد أسّس المركز العالمي للعلوم الاسلامية مهرجان الشيخ الطوسي (ره) للتحقيق.

نحن على أبواب الدورة الخامسة للمهرجان في هذه السنة، قام المشرفون على المهرجان و باشراف و اهتمام معاونة التحقيق للمركز بطباعة آثار المتفوّقين في الدورة الرابعة، بعد التقييم الذي أجرته لجان التحكيم في السنة الماضية، و من بعد تنقيحها و تهذيبها من الناحية الفنية و الأدبية، و من ثمّ تقديمها للراغبين.

أخيراً نقدم أسمى آيات التقدير و الامتنان للمساعي الكريمة التي بذلتها لجان التقييم المحترمة و العاملون على انتاج هذه المجموعة العلمية بمجلداتها الستة.

معاونة التحقيق للمركز العالمي للعلوم الاسلامية

مهرجان الشيخ الطوسي (ره)

المقدمة

مرّ علم الكلام الاسلامي بمراحل من النموّ والتطوّر والضمور والتكامل، وهذه هي سنّة العلوم بأجمعها، تضعف و تنمو في حراك فكري متواصل تؤثر فيه مجريات الحياة و اوضاعها.

لكن الدارسين جميعاً متفقون تقريباً على أنّ علم الكلام المعاصر «أي علم الكلام منذ جمال الدين الافغاني تقريباً، حتى العصر الراهن» قد اتخذ منحى جديداً، وهو منحى تصاعدي مطرّد في النمو والتقدّم.

قد كان لهذا الحراك الشديد في علم الكلام آثار واسعة على مجمل الفكر الديني، و خصوصاً الفكر السياسي، كما تأثر هذا العلم بالحياة السياسية العاصفة التي مرّت على الأمة الاسلامية في هذه المرحلة و تمثلت في اهتزازات كبيرة جداً كان ابرزها على الصعيد العام انهيار الدولتين القاجاريه و العثمانية، و ظهور التيارات العلمانية و الماركسية و الليبرالية و القومية.

تفجر حركات التحرّر ضدّ الاستعمار الفرنسي و البريطاني، و خوض تجارب الحكم الإسلامي في أماكن متعددة من بقاع العالم الاسلامي و غير ذلك. قراءة تجربة علم الكلام في هذه المرحلة قراءة معمقة و شاملة تستدعي

جهداً يجب الاعتراف بضخامته، لأن هذه القراءة ذات زوايا متعددة محيطية و منهجية و مضمونية و... لكن الشيء الذي يكتسب - في تقدير الكاتب - أهمية خاصة هو القراءة المنهجية لهذا العلم في هذه المرحلة، لأن القراءة المنهجية، قراءة جذرية تنفذ إلى العقل العلمي و نمط التفكير، و هي قراءة تلامس العناصر الحساسة المتحركة بمفاصل النشاط المعرفي.

من هنا يعدّ أي اصلاح منهجي ذا أثر بالغ في العلم كله أو أغلبه على خلاف الاصلاح المضموني الذي يعالج موضوعاً من الموضوعات العلمية أو مفردة من مفردات هذا العلم أو ذاك فإن حجم التأثير اذا تجاوز المفردة نفسها أن يتعدّى في غالب الاحيان دائرة محددة من الموضوعات الاخرى داخل هذا العلم أو في علم آخر على أبعد تقدير.

من هنا سوف تعتمد هذه الدراسة إلى معالجة الجانب المنهجي في تجربة الكلام المعاصر دون أن تغيب عنها كلياً بعض النواحي الاخرى اللازمة.

١. ان اصطلاح كلمة «المعاصر» الوارد في العنوان، لا يقصد منه المعاصرة بالمعنى الدقيق، أي المرحلة الراهنة التي نعيش بل يراد منه هذه المرحلة المتصلة المتأسكة لعلم الكلام و التي بدأت مع جمال الدين الافغاني و ما تزال، و ان كانت قابلة بدورها للتقسيم إلى مراحل، فعندما نطلق عنوان «الكلام المعاصر»، فإننا نقصد منه غالباً ذلك المعنى الآنف الذكر، و هو المراد من عنوان هذه الدراسة أيضاً.

٢. يلاحظ المراجع لما كتب من مؤلفات و مقالات و دراسات حول علم الكلام المعاصر ظاهرة التقطيع في القراءة، و لهذا الظاهرة أسبابها المعقولة.

يقصد بالتقطيع ان أغلبية الدراسات قرأت بصور متفرقة الشخصيات الكلامية كجمال الدين و الشيخ محمد عبده و محمد رشيد رضا و العلامة محمد حسين الطباطبائي و الشهيد محمد باقر الصدر و اقبال اللاهوري و علي شريعتي و عبدالكريم سروش و محمد اركون و حسن حنفي و الشهيد مطهري و غيرهم...

لكن قراءة مستوعبة لعلم الكلام تحاول تجاوز التأطر الشخصي، هذا كان أمراً نادراً في حدود اطلاعي و تتبعي، و من هنا ستسعى هذه الدراسة بحسب المرتسم الأولي لها ان تستوعب التطور الكلامي دون الاقتصار على شخصية محددة أو اتجاه معين.

٣. الهدف الرئيسي من هذه الدراسة هو - كما تقدّم - قراءة مجمل النتائج الكلامية الاسلامي الشيعي و السني منذ جمال الدين، حتى وقتنا الراهن، لكن ضيق الوقت تسبب في تراجعين أساسيين هما:

أ. التراجع من الاطار الاسلامي العام إلى الاطار الشيعي، فلم تسنح الفرصة الزمنية في كتابة القسم المخصّص بالكلام السني بالرغم من تهيئة مرحلة تنظيم البطاقات له سيما الدكتور حنفي و الشيخ محمد عبده.

ب. التراجع داخل الاطار الشيعي، فلم يكن الوقت كافياً للكاتب، للكتابة حول تجربة الشهيد مطهري و الدكتور سروش و السيد محسن الأمين و الشيخ محمد جواد البلاغي، مما فرض تقهقراً على هذا الصعيد أيضاً.

حتى لاتضيع الشمولية في البحث، تم اعادة تنظيم البحث وفقاً

لخصوصيتين داخل علم الكلام الشيعي:

الخصوصية الأولى: انتفاء التجارب المتنوعة قومياً، فقد تم انتخاب العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي و تجربة علم الكلام الجديد من الساحة الايرانية، كما تم انتقاء السيد محمدباقر الصدر من الساحة العراقية و السيد محمد حسين فضل الله من الساحة اللبنانية ك نماذج ثلاثة، يمثل كل واحد منها مؤشراً على تجربة أكبر.

الخصوصية الثانية: المحافظة على تنوع التجارب التي ذهبت شخصياتها الى الرفيق الأعلى و تلك التي ما تزال حية، و من هنا كانت تجربة السيد محمد حسين فضل الله و علم الكلام الجديد من التجارب الحية المعاصرة جداً، فيما كانت تجارب الشهيد محمدباقر الصدر و العلامة محمد حسين الطباطبائي نماذج بقيت تأثيراتها مع زوال ممثلها.

هذان، هما التراجعان الجوهريان الحاليان المسببان عن ضيق الوقت و عدم توقع هذا الضيق، و هو ما نأمل ان يتم جبره فيما بعد بالاستمرار في هذه الدراسة حتى نهايتها.

ثمة تراجع آخر و هو وضع حصيلة عامّة للقراءة المجلّة بعيداً عن الاشخاص و هو ما اضطرنا للتنازل عنه نظراً لضيق الوقت، رغم انه يمثل العنصر الأهم فيها.

٤. إن الميزات التي أدرجت لكل متكلم لاتعني افتقاد المتكلم الآخر لها دائماً، و القضية هي أننا حاولنا إدراج ما غلب على هذه الشخصية الكلامية أكثر و تميزت به بصورة أكبر، و إلا فإن مجموعة نقاط قد تصلح سمة

لشخصيات عدّة.

٥. لقد تم في المواضع المقدورة الارجاع إلى المصادر العربية نظراً لعربية لغة الدراسة التي تستدعي كون القارىء عربياً غالباً، لكن تم ارفاق المصادر الفارسية الأصلية بالمصادر العربية المترجمة عن اللغة الفارسية لمزيد من التوثيق، وذلك عندما يتسنى التوصل إلى المصدر الاصيل من هنا سيلاحظ القارىء بعض التكرّر في الهوامش، بغية تأمين هذا الغرض.

٦. لاتعني هذه الدراسة أي تجاهل للمنهج الكلاسيكي في علم الكلام و الذي ما يزال سارياً في الاوساط الدينية سيما الحوزات العلمية الشيعية، و انما تركيز على النشاطات التي تجاوزت هذا المنهج في دائرة أو دوائر نظراً لأهميتها.

من هذا اذا ما اضطررنا إلى استخدام تعابير من قبيل التقايدية أو الكلاسيكية أو ما شابه فإن هذا لايعني أي قدح، إنما من باب استعمال ما هو شائع في الاصطلاح دون حمل أي قصد سلمي.

من هنا تعمّدنا تجاوز التعابير الحادّة الرائجة الاستخدام في أوساط الكتاب المعاصرين سيما في حق التيار الديني.

٧. سعت الدراسة في قراءتها لشخصيات ان لا تعتمد المنطق التبجيلي، و كاتب هذه الدراسة على قناعة كاملة بان منطق تبجيل الاشخاص او تقزيمهم و سحقهم هو منطق خاطيء، و من هنا سيلاحظ القارىء نوعاً من المزوجة النسبية بين التأييد و النقد، كلُّ بحسبه، مع الايمان المسبق بأن مجموع هذه التجارب الكلامية، هو مجموع إيجابي، إن شاء الله تعالى.

في الختام اسأل الله تعالى أن يساعدني لإكمال هذه الدراسة بألطافه الخفية، وأتوجه بكلّي وكياني إلى الشهداء العظام الذي رووا بدمائهم شجرة الحرّية المباركة، فأتقدّم إليهم بهذا الجهد المتواضع، فأليكم أيها الشهداء، اليكم يا شهداء المقاومة الاسلامية في لبنان، وإليك يا أخي و صديقي و حبيبي العزيز الاستشهادي هيثم دبوق، اقدم هديتي هذه راجياً المولى سبحانه أن يلحظها وإياكم بعين الرضا والقبول إنه قريب، مجيب الدعاء.

الفصل الأول

ضرورات القراءة التاريخية للفكر الديني و الكلامي

تمهيد

اعتادت العقليات الكلاسيكية على إلغاء الفاصلة بين الفكر و الواقع بمعنى من المعاني، بين الأنا و الهو، بين الذاتي و العيني، بين الذهني و الخارجي... في إدراكها و تصوّرها للمعرفة البشرية، فعندما يعمد الباحث و المفكّر إلى معالجة موضوع ما لاكتشاف حقيقة و واقع أمرٍ معينٍ فإنّ طيّه للمراحل الفكرية و التحليلية.

من ثمّ وصوله إلى النتيجة التي تولّدها هذه المقدمات يستتبعه نوعٌ من الإعراب عن الواقع عند الإفصاح عن النتيجة، أي أن الباحث لا يحكي عن فكرةٍ توصل إليها من خلال معطيات و مواد عملية فحسب و إنما يتجاوز ذلك ليحكي عن الواقع الذي يراه إلى درجة أنّه يضارع و يساوي و يكتف بين ما يراه و بين الواقع نفسه في عملية انصهارٍ و إذابةٍ و اتحادٍ استدعتها اليقينية الحاسمة التي وصل إليها خلال أو نتيجة سعيه و بحثه العلمي.

بيد أن الأمر قد اتخذ وضعا آخر في قرون الأخيرة خاصة ليحصل هناك نوع من الإمارة بين الشيء بما هو هو و بينه بما في أفق مداركنا، فمجرد انكشاف الشيء في أفقنا العقلي لا يعني الواقع وإنما هناك حلقة وسطى بينهما لا يحق لنا تجاوزها بالمطلق.

بقطع النظر عن تقييم هذين التصورين للمعرفة وأيهما الصحيح، كما و بغض النظر عن نوع من النسبية التي يواجهها التصور الثاني الذي يسود اليوم على نطاق كبير... فإن من خدمات هذا التصور - أي الثاني - على الصعيد الفكري العام تحويل المعرفة نفسها إلى مادة قابلة للقراءة، دون إدخال عنصر الواقع في هذه القراءة،^(١) و هو أمرٌ يجعل التعامل مع هذه المادة بعيداً عن الصوابية و الحقانية ما دامت هاتان الصفتان تحتزان استحضار الواقع الذي كان قد جرى استبعاده سلفاً.

في هذا المناخ و تزدهر علومٌ من قبيل علم المعرفة و فلسفة العلوم و تاريخ العلوم و... و تأخذ لنفسها وجوداً جاداً كما تكتسب أهمية خاصة، لأن الحديث عن تاريخ علم من العلوم يكتسب أهميته بشكل أكبر عندما نتجع - في وعينا - في فصل العلم و النظريات عن الواقع و الصحة، فتاريخ العلوم سعي فكري لدراسة المعرفة الإنسانية دراسة تاريخية تستبعد في أكثر الأحيان عناصر الصواب و الخطأ و الحكم و التقييم، و إن كانت نتائجه نافعة في الدرجة الثانية لتأكيد مقولات أخرى. ما سيسعى له هذا الفصل هو إطلالة عابرة على هذا العلم - تاريخ العلوم - في الإطار الديني.

١. لا يعني ذلك حصر هذه النتيجة به بل تميّزه بها على نطاق أكبر.

من ثم الكلام - كعلم من العلوم الدينية - حتى يتضح مدى ضرورة القراءة التي يسعى لها هذا الكتاب، و هل ثمة حاجة لقراءات تاريخية للتجربة عموماً أو في العصر الحاضر خصوصاً؟

فقبل أن نخوض القراءة التاريخية لتجربة علم الكلام المعاصر من اللازم تحسس مدى أهمية وضرورة هذه القراءة من جهة، و التوقعات و النتائج المرجوة من وراثتها من جهةٍ أخرى، و هو ما سيحاول هذا الفصل من الكتاب إثارته على وجه العموم و لو بإثارة بعض القضايا - أحياناً - التي قد لا تتصل بشكل كبير جداً بالممارسة التي يهدفها الكتاب نفسه.

التاريخ العلمي في الوسط الإسلامي^(١)

لقد كان للتاريخ العلمي حضور بين العلماء المسلمين بدرجةٍ أو بأخرى، فقد اهتم هؤلاء العلماء بدراسة أفكار و آراء من سبقهم و كانوا حريصين كل الحرص على معرفة موافقهم و نظرياتهم و إن لم يبلوروا جهودهم هذه على صغية علم التاريخ العلمي بشكله المعاصر.

فعلى سبيل المثال - على خطّ الكلام و العقيدة الإسلامية - تصنّف الجهود التي قام بها النوبختي (م زهاء ٣٠٠ هـ) و الشهرستاني (م ٥٤٨ هـ) و غيرها^(٢) في مجال الفرق و المذاهب و النحل على أنها تعبير عميق عن جهد

١. نذكر بأننا ستعمد الاقتصار في شواهدنا على الشواهد الحوزوية المعروفة، و إلا فإن الدراسات التاريخ علمية من جانب الباحثين الآخرين كثيرة جداً في الفترة الراهنة.

٢. من أمثال البلخي و الشيخ المفيد (م ٤١٣ هـ) و أبي الحسن الأشعري (م ٣٢٤ هـ) و

تاريخيًّا، علميًّا، يحاول قراءة الآراء العقائدية ونحوها من خلال دراسة الاتجاهات والمذاهب والفرق الإسلامية وغير الإسلامية الصغيرة والكبيرة، وهو تكشف مهمٌّ للنظريات التي شكَّلت محاور هذه الفرق نفسها. كمثالٍ آخر على الخطِّ الفقهي يمكن التركيز على الجهود التي بذلها السيد محمد جواد العاملي (متوفى ١٢٢٦ هـ) في كتابه «مفتاح الكرامة»، والذي يدلُّ بدرجة معينة على مدى الحضور المميز للتاريخ العلمي في وعي مؤلفه، وسعة الإطلاع والتتبع، والقدرة المميزة على تكشُّف مواقف الفقهاء السابقين بدقة ملحوظةٍ وعن تجربةٍ شخصيةٍ مباشرةٍ تستبعد الركون إلى كون نقل من سبقه للنسبة والاكتفاء بذلك عن ممارسة تحقيق تاريخي فقهي حول مسألةٍ أو فكرةٍ فقهيةٍ معينةٍ....

لقد أدَّت تجربة العاملي هذه إلى نوعٍ من ثقلةٍ نوعيةٍ في هذا المجال كان لها أثرٌ في الشخصيات التي جاءت بعده، إذ يُلاحظ مدى حضور التتبع الفقهي التاريخي في كلمات من بعده^(١) - ولو كان في بعضه نوعٌ من الاعتداد على

-----< عبد القاهر البغدادي (م ٤٢٩ هـ) وابن حزم الظاهري (م ٤٥٦ هـ) وأبي بكر الباقلاني وغيرهم من المعاصرين من أمثال الشيخ جعفر السبحاني والدكتور محمد جواد مشكور.
١. لا نقصد النبي المطلق على مستوى المرحلة التي سبقته؛ فالفاضل الهندي (م ١١٠٠ هـ) في «كشف اللثام» يعبر عن مستوى متقدِّم على هذا الصعيد، وإنما نقصد أن القفرة النوعية النوعية الملحوظة قد حصلت على يد صاحب مفتاح الكرامة، إلى درجة أنه يُنقل عن السيد البروجردي أن مرجع صاحب الجواهر كان صاحب المفتاح، راجع بصد هذا النقل محمد باقر الخالصي، مقدمته على كتاب مفتاح الكرامة، مؤسسة النشر التابعة لجامعة المدرسين، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ، ج ١، ص ١٠.

الآخرين - كالشيخ محمد حسن النجفي (متوفى ١٢٦٦ هـ) في جواهر الكلام، و السيد محسن الحكيم (متوفى ١٣٩٠ هـ) في مستمك العروة، و الشيخ الأنصاري (متوفى ١٢٨١ هـ) في المكاسب وغيرهم. من هنا عدت إجماعاته - العاملي - و شهراته ذات قيمة علمية ملحوظة.

يمكن تسجيل «فرائد الأصول» للشيخ مرتضى الأنصاري (قده) على أنه نموذج جيد على المستوى الأصولي في تكشف مواقف الأصوليين؛ فقد سجل الشيخ، العديد من آراء و حتى كلمات الأصوليين في كتابه هذه، كما تميز أيضاً بنقله في هذا الكتاب النصوص الحرفية لكثير من كلمات الأصوليين فيما يتعلق بجملة مسائل في هذا العلم، و هذه ميزة مهمة في التوثيق التاريخي العلمي.

أما على صعيد علم التفسير و القرآنيات فقد امتاز كتاب «مجمع البيان» للشيخ أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي و التبيان للشيخ محمد بن الحسن الطوسي بنقل و توثيق الكثير من الآراء التفسيرية، إلى درجة أنه يغلب على هذين الكتابين أحياناً طابع عدم اتخاذ موقف في تفسير آية معينة، و الاكتفاء بمجرد نقل الأقول الواردة في تفسيرها من جانب المفسرين القدماء أو المتأخرين بحسب زمانها.

على صعيد علم الفلسفة تتميز تعليقة الشيخ الشهيد مرتضى مطهري (متوفى ١٩٧٩ م) على كتاب «أسس الفلسفة و المذاهب الواقعي» للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي (متوفى ١٩٨١ م) صاحب تفسير الميزن، فالمطهري في هذه التعليقة انشغل كثيراً بمعالجة التاريخ الفلسفي و كان يقرأ

هذا التاريخ في مرحلة الثلاث اليونانية والإسلامية والغربية. على سبيل المثال أسهب قبل دخوله مباحث قيمة المعلومات التي تشكل المقالة الرابعة من الكتاب في الشرح التاريخي للموقف من هذه المسألة، و هكذا الحال قبل وروده مباحث ظهور الكثرة في الإدراكات، و موضوع الفلسفة و السفسطة و غيرها من المواضيع، و هو ما فعله الشيخ الشهيد أيضاً في شرحه المفصل على منظومة الحاج ملاهادي السبزواري. إلا أن هذه الجهود الكبيرة تمتاز - كما أضحى - بملاحظة الآراء و الأقوال و تحقيق مدى صحّة النسبة التي تنسب إلى فلان أو فلان أو إلى مذهب أو آخر... غير أن تطوّرات التاريخ العلمي أضافت إلى هذا النمط من الجهود جهوداً أخرى ذات أهمية أيضاً.

ففي القراءات التاريخية المعاصرة يعمد إلى نظرية معيّنة و يتمّ اكتشاف الآراء و المواقف التي أبرزت قبال هذه النظرية، لكن لا بطريقة عرضية دفعية تختزل الموازن و الفواصل الزمنية ليكون الرأي الكلامي للشيخ المفيد (متوفى ٤١٣ هـ) في «أوائل المقالات» في عرض رأي العلامة الحلبي (متوفى ٧٢٦ هـ) في «نهج الحق» مثلاً أو يكون الرأي الفقهي لابن زهرة الحلبي (متوفى ٥٨٥ هـ) في غنية التروع في مصاف رأي المحقق الشفتي (متوفى ١٢٦٠ هـ) في مطالع الأنور مثلاً.

إنما ليعبر رأي الأول عن وضعيّة هذه النظرية في مرحلة أو حقبة زمنية معينة فيما يمثل رأي الثاني مستوى و حالة النظرية في مرحلة زمنية أخرى، ليمّ أحياناً الخروج من ذلك بتحديد النظرية مرحلياً أي تقطيعها بحسب

عمرها إلى مقاطع و مراحل، كما فعله الشهيد محمد باقر الصدر (متوفى ١٤٠٠ هـ) إجمالاً لدى عرضه مواقف السيد الخوئي (متوفى ١٤١٣ هـ) من جريان الاستصحاب في الشبهات الحكيمة في علم أصول الفقه.^(١)

هكذا تتسع الدائرة، ليحلَّ علمٌ محل النظرية فيدرس علم أصول الفقه مثلاً دراسة تاريخية تلاحظ مراحل هذا العلم ونجاحاته و إخفاقاته على المستوى التاريخي، و تقرأ المنعطقات التي مرَّ بها كنفوذ التيار العقلي فيه أو ظهور التيار الاخباري أو... كما فعله الشهيد محمد باقر الصدر في «المعالم الجديدة للأصول».^(٢)

كذلك الحال في علم الفقه الإسلامي فإن القراءة التاريخية لهذا العلم و مراحل و تاريخ مدارس و اتجاهاته و تفاعلات هذه المدارس فيما بينها على مرّ التاريخ، و مقارنة عصوره الذهبية بعصور الرتابة و الانحطاط النسبي، و ملاحظة علاقاته و تفاعلاته تاريخياً مع علم الكلام و الأصول و اللغة... كل ذلك و غيره ميدانٌ واسعٌ لإثراء المعرفة بهذا العلم و دراسة تجاربه و فعالياته.

قد بذلت في الفترة الأخيرة جملة جهودٍ أخذت هذه القراءة على عاتقها؛ من بينها - على صعيد علم الفقه الشيعي - ما قدّمه السيد حسين مدرسي

١. بحث في علم الأصول، السيد محمود الهاشمي تقريرات درس السيد محمدباقر الصدر، الطبعة الثانية، ١٩٩٧ م، إيران، ج ٢، ص ١٢٨.

٢. المعالم الجديدة للأصول، ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد محمدباقر الصدر، نشر دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ج ٣، ٥٢ - ٩٤.

الطباطبائي، فقد قسّم مراحل هذا العلم إلى ثمانية بدءاً بعصر الحضور و القرن الأول بعد الغيبة وصولاً إلى المرحلة الصفوية و مرحلتي الوحيد البهبهاني و الشيخ مرتضى الأنصاري، و قد درس مميزات كل مرحلة بحسب و جهة نظره.

قد قام آخرون - كما أشرنا - بهذه المهمة أيضاً من أبرزهم السيد هاشم معروف الحسيني في «تاريخ الفقه الجعفري»، و أبو القاسم كُرْجِي في «تاريخ فقه و فقها»، و الشيخ محمد مهدي الآصفي في مقدماته على الروضة البهية، و الفوائد الحائرية و رياض المسائل، و غيرهم.^(١)

هكذا تدخل في هذا الميدان عناصر المقاربة و المقارنة سواءً بين شخصيات بارزة في علم ما مثلت رموزاً مدرسية؛ كالمفيد و الصدوق و الحلي و كاشف الغطاء و المظفر و الإيجي و ابن روزبهان في علم الكلام، و الانصاري و الآخوند و الأصفهاني و الغزالي في علم الأصول، و أبي جعفر الطوسي و المحقق الحليّ و الشهيدين الأول و الثاني و السيد الخوئي و فقهاء المذاهب السنّية الأربعة في علم الفقه، و ابن رشد و الفارابي و ابن سينا و

١. من أمثال محمود شهباني في «أدوار الفقه»، و علي كاشف الغطاء في «أدوار علم الفقه و أطواره»، و ما قدّمه السيد محمود الهاشمي مما اعتمد أساساً للعلم في تدوين «دائرة المعارف الفقهية على طبق مذهب أهل البيت (عليهم السلام)» و قد بينه السيد منذر الحكيم في «مراحل تطوّر الاجتهاد»، مجلّة فقه أهل البيت الأعداد ١٣ - ١٤ - ١٥ - ١٦ - ١٧، فقد قسّمها السيد الهاشمي إلى مراحل ستة هي مرحلة التأسيس، مرحلة الانطلاق، مرحلة الاستقلال، مرحلة التطرّف، مرحلة الاعتدال و مرحلة الكمال.

نصير الدين الطوسي و صدر المتألهين والعلامة الطباطبائي في علم الفلسفة و هكذا...، أو بين مدارس واتجاهات داخل علم معين كالاشراقية و المشائية في الفلسفة، الأصولية و الأخبارية في الفقه و الأصول.

كذلك مدارس التفسير المختلفة من المنهج العقلي و التحليلي و العرفاني مروراً بالمنهج العرفي و تفسير الآيات ببعضها وصولاً حتى المنهج الروائي و التاريخي...

فالدراسات المقارنة بين الشخصيات يمكنها أن تحدّد لنا على سبيل المثال مدى القيمة التي تكتسبها كل شخصية و بالتالي ترتيب بعض الآثار على ذلك؛ كنموذج حاصل - غير ما قدمناه عن صاحب مفتاح الكرامة - المقارنة التي قام بها جملة من الرجال بين الشيخ الطوسي (متوفى ٤٦٠ هـ) و الشيخ النجاشي (متوفى ٤٥٠ هـ).

فإن دراستهم، للشخصية العلمية لها أدّت بالبعض إلى تقديم آراء النجاشي في الرجال على الطوسي عند المعارضة و عدم وصول النوبة إلى التساقط.

هذا المعطى الذي له آثاره ما هو سوى نتاج لدراسة مقارنة بين هاتين الشخصيتين، فإن قراءة فكرهما و مميّزات كتبهما و الاطلاع على خصوصيات الشخصية العلمية لها كافتراض الجهد العرضي في شخصية الطوسي التي اتّسعت نشاطاتها لتشمل الفقه و الأصول و الكلام و الرجال و الحديث و التصدي للمرجعية العامة و غير ذلك فيما اتسمت بشخصية الشيخ النجاشي بالتخصّصية في مجال علم الرجال....

كل ذلك ساعد و يساعد على اتخاذ مواقف من هذا القبيل مما فعله بعض الرجاليين لدى التعارض بين الرجلين في التوثيق والتضعيف وغيرهما، وهكذا إذا قارنا بين شخصية مثل المحقق الأردبيلي (متوفى ٩٩٣ هـ) في إجماعاته في مجمع الفائدة والبرهان وبين السيد العاملي في مفتاح الكرامة لأمكننا أحياناً تحديد موقف ما إزاء التوثيق التاريخي للفتاوى إذا ما تعارضت التقييات فيما بينها.^(١)

بيد أن العنصر الأكثر حداثةً في الدراسات التاريخية يكمن في البحث التاريخي المحيط بالفكر والمعرفة، ومحاولة تقديم تصورات منطقية لترابطات وشائج حاصلية بين الفكر وبين المحيط الخارجي من خلال انتراضٍ مسبقٍ قائمٍ على جدلية موجودة بين الفكر وبين الانساق التي جاء فيها.

فالفكر لا يولد من العدم، كما لا يولد دائماً من مجرد المعطى العلمي المسبق الذي يمثل مقدمات «منطقية بالنسبة إليه، بل إن للسياسة والاقتصاد والاجتماع والحرب والسلام... دوراً مهماً - لا وحيداً - في تولّد أو تنامي المعطيات والمنجزات الفكرية.

هذه السياقات التاريخية التي تصاحب أو فلنقل تحتضن معرفة ما تمد وشائجها داخل هذه المعرفة أحياناً إلى حدٍّ لا يمكننا فهم الفكر نفسه دون فهم

١. يمكننا استطراداً هنا تقديم اقتراح للمسؤولين عن المعاهد والحوزات الدينية لجعل دراسة الشخصيات وفكرها عنواناً أو مجالاً من مجالات الكتابة بالنسبة لطلاب العلوم الدينية وهو ما يثري المكتبة الاسلامية أكثر.

هذا السياق التاريخي. فلا يمكن مثلاً قراءة فكر فلاديمير لينين (متوفى ١٩٢٤ م) مثلاً بمعزل عن الأوضاع و التطورات التي عصفت بروسيا القيصرية بدايات القرن العشرين، بل لا يمكننا فهم فكره بصورةٍ شاملةٍ في كثيرٍ من الأحيان من دون معرفتنا بأفكار شخصياتٍ أخرى جاء لينين في سياقها من أمثال كارل ماركس (متوفى ١٨٨٣ م) و فريدريك إنجلز (متوفى ١٨٩٥ م).

هكذا لا يمكننا استشراف التصور العلماني للدين في أوروبا بعيداً عن تراكمات تاريخٍ حافلٍ بالأحداث السياسية الكنسية وغيرها، وغيرها، وهذا يعني أن مجرد الاطلاع على فكرةٍ ما دون مطالعة ما يكتنفها سوف يؤدي في كثيرٍ من الأحيان إلى استنتاجاتٍ مغلوطةٍ أو على أقل تقدير منقوصةٍ مفتقرةٍ إلى الدقة أو الشمولية.

هكذا الحال على صعيد علم الكلام في مرحلته المعاصرة فإن دراسة تطورات هذا العلم في هذه المرحلة - كما يُرجى أن يتحقق في هذا الكتاب - لا يمكن أن تتم دون قراءة المحيط الثقافي والفكري و... الذي أحاط الوضع الإسلامي و الديني عموماً و أحاط شخصيات المتكلمين أنفسهم في هذه الحقبة الزمنية. فسوف يلاحظ القارئ مراراً كيف أن السياق التاريخي ترك و يترك أثراً بالغاً في حركة هذا العلم في هذه المرحلة و هو ما ستوكل مهمة ملاحظة مفرداته إلى القارئ بعد ذلك.

نحن هنا لا نريد أن نقيم فكرةً أو معلومةً، وإنما نريد أن نفهمها أكثر على ضوء ما احتف بها، تماماً كما ندرس النصوص الدينية التي لا نقرأها بعيداً عما

يحيط بها من القرائن المقامية والحالية، و عن الانصرافات التي تولّدها في بعض الأحيان تباينات عامة تقع في سياق تاريخي محض.

كذلك عن القرائن اللبّية المتصلة التي تقوم أساساً على بعد تاريخي في أكثر الأحيان، بل إن فكرة التقيّة نفسها إنّما هي إدخال لعنصرٍ تاريخيٍّ بحثٍ في عملية فهم النص نفسه، فالشّهاد محمد باقر الصدر حينما أراد قراءة الظاهرة الأخبارية في الفكر الشيعي الكلامي والفقهي لم يتعامل معها على أنها مجرد مواقف معرفية إزاء العقل وفعالياته وإنتاجياته، وإنما درسها دراسة نفسية حاول من خلال ادخال العنصر النفسي لعلماء الاخبارية اكتشاف أسباب تولّد نزعةٍ من هذا القبيل.^(١)

إنّ خوف الأخباري - وهو متديّن صادق - من ضياع التراث أمام تأليه العقل كان واحداً من الأسباب التي أدّت به إلى التحفظ إزاء دور العقل في عملية اكتشاف الحكم الشرعي، وهذا الخوف ليس وليداً منقطعاً عن الظروف والأسباب التي أحاطت بالأخباري نفسه وولدت عنده ردّة الفعل هذه.

قد يحصل التعديّ أكثر في تفسير الظاهرة الاخبارية ليُربط ظهورها بظهور المذهب الحسي والتجريبي في أوروبا زمن النهضة - نظراً لتحفّظ الأخباريين من النشاط العقلي مع منحهم في نفس الوقت القيمة للمعرفة الحسيّة - كما ينقل ذلك الشّيح مرتضى مطهري عن السيد البروجردي، و

١. السيد محمّد باقر الصدر، المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد محمد باقر الصدر، دارالتعارف للمطبوعات، بيروت ١٩٨٩ م، ج ٣، المعالم الجديدة للأصول، ص ٨٢-٨٧.

يناقش المطهري هذه المقولة بأن المذهب الحسي لم يكن بعدُ قد دخل إيران زمان ظهور المحدث محمد أمين الاسترآبادي (متوفى ١٠٣٦ هـ ١٦٢٦ م) زعيم و مؤسس المذهب الاخباري، فكيف تم هذا التلاقح أو هذه العلاقة المؤثرة؟ ثم يقرب الشهيد مطهري ذلك بكثرة أسفار المحدث المذكور،^(١) إن هذه الفكرة و مناقشاتهما تثرى معرفتنا بالظاهرة الاخبارية كتيارٍ كان أثره واسعاً على علوم الكلام و الفقه و الأصول سواءً قبلنا هذه الفكرة في النهاية أو توقفنا فيها.

هكذا المقولة التي ترى أن أمثال السيد المرتضى (متوفى ٤٣٦ هـ) و الشيخ الطوسي كانوا يطلقون الاجماع الكثير في كتبهم نظراً لسياق تاريخي معين أنتج هذه الكتب و هو سياق المواجهة مع أهل السنة الذين كانوا يعيرون الشيعة بعدم وجود نتاجات فقهية و رجالية عندهم.^(٢) هذا الأمر فرض الحاجة إلى إيراد نوعٍ من الوحدة و التماسك في الموقف

١. تعليم و تربيت در اسلام، مرتضى مطهري، انتشارات صدرا، قم، الطبعة السادسة والعشرون، ١٣٧٤ هـ. ش، ص ٣١٠-٣١١.

٢. و يشهد له - كما احتمله البعض - تعبير السيد المرتضى أحياناً بإجماع أهل البيت عليهم السلام، الذي اعتبر بمثابة ملاحظةٍ للطائفة الزيدية التي ركّز نظره الفقهي عليها في كتابه الناصريات، راجع مسائل الناصريات، تحقيق مركز البحوث و الدراسات العلمية، إيران، ١٩٩٧ م، المقدمة في ترجمة المؤلف، ص ٤٢، و راجع فيما يرتبط بقضية الدافع إلى التأليف كتاب رجال النجاشي، للشيخ أبو العباس النجاشي الأسدي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الخامسة، ١٤١٦ هـ، ص ٣، و كذلك راجع المبسوط للشيخ الطوسي، نشر المكتبة المرتضوية، ١٣٨٩ هـ، ج ١، ص ١-٢.

الشيوعي و تجاهلاً للعناصر المخالفة للشهرة القائمة لضرورات تقتضيها طبيعة المواجهة، فنحن لا يمكننا قراءة كتب الشيخ الطوسي و النجاشي (متوفى ٤٥٠ هـ) الرجالية و غيرها بعيداً عن هذا السياق حتي نفهمها أكثر، و هذا كله يعني أننا ندخل عناصر لم تختزنها الافكار الرجالية و الفقهية المودعة في فهرست الشيخ أو رجال النجاشي أو مبسوط الطوسي بل أحاطت في نفسها بهذه الكتب لتشكل الرحم الذي أنتجها و الفضاء الذي صدرت فيه.

هذا نظير المقولة المنسوبة إلى السيد محمد حسين البروجردي (متوفى ١٣٨٠ هـ) و التي تقول بأن روايات أهل البيت عليهم السلام إنما تعبر عن حاشية على الفقه السنّي، فهذه المقولة - إذا صحّت - سوف تترك أثراً ملحوظاً في طبيعة التعاطي مع نصوص أهل البيت عليهم السلام.

بالتالي فلن يمكن فهم الكثير من هذه النصوص بمعزلٍ عن هذا السياق التاريخي الذي جاءت فيه، و هو ما قد يدفع بالفقهاء أو المتكلم إلى الخروج أحياناً عن غمطية البحث المتداول.^(١)

نفس فكرة السيد البروجردي هذه يطبقها السيد حسين مدرسي الطباطبائي على مبسوط الشيخ الطوسي في علم الفقه، فهو يرى أن قراءة

١. من اللازم الإشارة هنا إلى أن السياق التاريخي لا يمثل حصراً للنتاج العلمي أو الديني بقدر ما يعبر عن مُعين لفهمه سواء كان بعد ذلك محصوراً أو لا، هذا هو مقصودنا هنا، أما دخالة البعد التاريخي في حصر النصوص و الأفكار في إطارها الزمني - كما هو الإطار المرجعي الذي يسير عليه بعض الباحثين المعاصرين من أمثال الدكتور نصر حامد أبو زيد و الدكتور محمد أركون و الدكتورة نوال السعداوي و غيرهم - فهو أمرٌ آخر لا علاقة له هنا مباشرةً ببحثنا.

التناجات الفقهية السنية التي عاصرها الطوسي، تؤكد أن الشيخ كان يعمد إلى القيام بمحاشية على هذا الفكر السني تمثل إبرازاً لمواقف الشيعة في الموضوعات المطروحة آنذاك^(١) على غرار ظاهرة التعليق على الرسائل العلمية عند المتأخرين والمعاصرين من الفقهاء.

هذه الفكرة إذا صحّت - ولم يدعّ البعض العكس - تفتح أمامنا أفقاً جديداً في عملية قراءة الفقه الشيعي تاريخياً.

فعلى سبيل المثال نسأل: هل أن نمط التقسيمات والتبويبات التي جعل عليها الفقه زمن الشيخ وبعده كانت مستقاةً من الترتيب السني للأبواب كما قد يظهر بالمقارنة مع الكتب التي سبقت كتب الشيخ ككتب المفيد (متوفى ٤١٢هـ) والصدوق (متوفى ٣٨١هـ) من أمثال المقنعة والهداية والمقنع... أم أن الأمر ليس كذلك؟ هل يمكن أن نفترض - استتباعاً لما سلف - لتقسيم الفقه دوراً في نشاطه و تعبيراً عن منهج معين في التعاطي مع الوقائع؟ قد يجربنا ذلك إلى تساؤلات أوسع نطاقاً حول مدى العلاقة والتفاعل التناهي الطرف بين الفقه أو الفكر السني والفقه أو الفكر الشيعي عموماً، وهو أمرٌ تمدّنا الدراسة التاريخية بالكثير من المعطيات حوله... ألم يدرس العلماء الشيعة من أمثال السيد هاشم معروف الحسيني العلاقة بين التصوّف والتشيع

١. أنظر حسين مدرّسي طباطبائي، مقدمه بر فقه شيعه، ترجمة محمد آصف فكرت، نشر بنياد پژوهشهاي اسلامي، مشهد، إيران ١٣٦٨، ص ٤٩، وقد فسر على أساس ذلك ما وصفه بالاضطراب الحاصل في كتب الشيخ الطوسي والتي يرى أن العلامة الحلي قد قام بإعادة تنظيم الفقه وبالتالي رفع هذا الاضطراب فيها.

دراسةً نظريّةً و تاريخيّةً أيضاً؟ ألم تكن مسألة العلاقة بين الاعتزال و التشيع موضوعاً على بساط البحث في الفكر الإسلامي، وهي مسألة تتصل بالفكر الكلامي و تعتمد في بعض الأحيان على معطيات تاريخية؟

إن هذا كلّه يجبرنا إلى تعرّف مدى أهمية هذه الموضوعات، فلعله ليس صحيحاً ما قد يراه البعض من أن التعرّف على رأي هذا الفقيه أو ذاك أو هذا المتكلم أو ذاك أو هذا المفسر أو ذاك غير مفيدٍ مادام الدليل هو مقصودنا و مطلبنا، إنّ هذا النمط من التفكير هو نمطٌ أحادي الجانب و الزاوية، و هو يقرأ الكلام أو الفقه أو التفسير من زاويةٍ واحدةٍ، إن الأمر ليس كذلك على ما يبدو، لأنّ تعرّف الآراء - هو أمرٌ مفيد و ذو ثمراتٍ عديدةٍ كما سنلاحظ....

فالقضية ليست، قال فلان أو ذهب فلان إلى كذا أو كذا، إنّها في تقدير الكاتب أبعد من ذلك، فنحن في هذا النوع من القراءة نقف أمام العديد من النماذج - علاوة على ما تقدم - ترشّد و عينا و معرفتنا بالعلوم التي ندرسها و نحققها، مثلاً دراسة تطوّر الرسائل العمليّة منذ المراسلات التي وقعت مع المتقدمين كالسيد المرتضى في جوابات المسائل الطرابلسيات و المواصليات و المسائل الرازية و الطبرية، و كالشيخ الطوسي في أجوبة مسائل الحائرية و كالمحقق الكرّكي (متوفى ٩٤٠ هـ) في فتاواه و غيرهم؛ حتّى صراط النجاة و العروة الوثقى و وسيلة النجاة للشيخ الأنصاري (متوفى ١٢٨١ هـ) و السيد الطباطبائي (متوفى ١٣٣٧ هـ) و السيد أبو الحسن الاصفهاني (متوفى ١٣٦٥ هـ)، أو دراسة تاريخ البنية التنظيمية للمرجعية الدينية، أو دراسة ظاهرة الاحتياط في الفتوى و مراحلها و مبرراته و ظروفه، أو دراسة

الظاهرة الحوزوية ككل و مراحلها، أو دراسة تطوّر الدرس الحوزوي، أو دراسة تطوّر اللغة الفقيهية بمراحلها وهي دراسة مهمة أيضاً، وأمثال ذلك الكثير على الصعيد الفقهي فضلاً عن غيره، كل ذلك يرشد وعينا بالفقه و الفقاهاة و الفقهاء بشكل ملحوظ.

فوائد التاريخ العلمي الديني

لابأس هنا بالإشارة إلى بعض من الفوائد التي يمكن لدراسة تاريخ العلوم الدينية بما فيها علم الكلام أن تغذي بها المعرفة الدينية عامة وهي: الفائدة الأولى: إن دراسة التاريخ العملي - كما تقدّم - تساهم بشكلٍ جادّ فهم العلم نفسه ونظرياته من خلال فهم طبيعة المراكمة التي شكلت المكوّن النهائي الحالي لهذه النظرية أو تلك.

فإذا أخذنا مثلاً نظرية حجية خبر الواحد في علم الأصول و حاولنا دراسة المراحل التاريخية التي مرّت بها فإننا في إطار سيرنا التاريخي الذي سيفرض علينا المرور التدريجي بأفكار العلماء و المدارس الأصولية و الأخبارية السنية و الشيعية سوف نتمكّن من تشكيل تصوّر واضح عن هذه النظرية.

إذ بقدرتنا على إبراز الموائز المستمدّة من الدراسة التاريخية سنستطيع ملاحظة عناصر الالتقاء و الافتراق بين الأخباريين و الأصوليين الانفتاحيين و الانسدادين... أو بين إبن ادريس (متوفى ٥٩٨ هـ) و السيد المرتضي و غيرهم.

هذه المعلومات سوف تصبّ في نهاية المطاف في اتضاح هذه النظرية لدينا بشكلٍ دقيقٍ سواء وافقنا عليها - أي النظرية - بعد ذلك في مرحلة التقييم أولاً، لأننا نقوم هنا وفي هذه المرحلة بمهمةٍ توصيفيةٍ بحتة. من هنا نلاحظ أن عدم فهم بعض الدارسين و الباحثين لبعض النظريات يرجع إلى ضعف إطاعة التاريخي حولها، وهو ما يشكّل عنده صورةً منقوصةً عنها ليكون حتىّ حكمه عليها في النهاية حكماً غير مبنيٍّ على وضوح ودقّة.

الفائدة الثانية: جلاء التراعات اللفظية و اتضاح المصطلح، ففي بعض الأحيان قد يشتهب الأمر على الباحث فيتصوّر أن المصطلح المستخدم في عصرين مثلاً يدلّ على مؤدّى واحد فيما الأمر ليس كذلك، والسبب في ذلك يرجع أحياناً كثيرةً إلى عدم ممارسته القراءة التاريخية، لأن هذا القراءة من شأنها أن تدلّنا على السياق الذي جاء فيه الاستخدام السابق لنجد من خلال ذلك أن المراد لم يكن ليرتبط مع المصطلح الذي استخدمه المفكر الآخر، وهو أمرٌ طبيعيّ....

فتلاً نظريّة الولاية التكوينية التي ينتابها في علم الكلام الشيعي بعض الغموض - على المستوى التصوري - أحياناً لدرجة أن بعض كبار علماء الشيعة المعاصرين يضطرّ لعرض جملة التفسيرات المحتملة لهذه النظرية و من ثم يحاكم كل تفسير على حدة،^(١) فهل تعني الولاية القدرة على التدخل

١. السيد كاظم الحائري، الإمامة و قيادة المجتمع، الطبعة الأولى، ١٩٩٥ م، نشر مكتب

التكويني أو الواسطة في الفيض أو الغاية في الوجود أو...؟ فعندما نر على النظرية مروراً تاريخياً، نجد تطوراتها واضحةً و تتحدّد بالتالي معالمها و امتداداتها أكثر.

هكذا الحال في نظرية الإجماع التي استُخدمت في علم الكلام و الفقه و التي اتفقت على تعبير واحدٍ تقريباً بيد أنها اختلفت في المحتوى و المضمون، فعندما يراد الحكم على إجماع ادعاه فقيه من الفقهاء مثلاً فلا بدّ - من باب الحفاظ على منطقية الحوار معه - من فهم رؤاه حول هذا المصطلح لنعرف السياق الذي دفعه إلى الإستدال به، فهل يعبر من ادعائه الاجماع عن توصيفٍ للواقع الفقهي أو قفزةٍ إلى عملية استكشاف الحكم الشرعي أو رأي المعصوم أو تقديم تحليلٍ معينٍ حدسيٍّ كما يشير إليه الشيخ الأنصاري في رسائله،^(١) فالقضية إذن ليست على نسقٍ واحدٍ.

كمثال آخر مصطلح الاجتهاد الذي كان يعني الرأي قبال مرجعية النص إلى زمن المحقق الحلي على رأي بعض^(٢) أو إلى أواخر القرن الرابع على رأي البعض الآخر.^(٣)

-----< المؤلف، ص ١١٨ - ١٣٢، و يراجع بهذا الخصوص أيضاً كتاب الولاية التكوينية للشيخ هشام شرّي العاملي.

١. الشيخ مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول، مؤسسة دارالكتاب، ط ١، ١٤١٩ هـ، ح ١، ص ١٢٤ - ١٦٦.

٢. محمدباقر الصدر، دروس في علم الاصول، ج ٣، من سلسلة المؤلفات، ص ٢٤٩ - ٢٥٥.

٣. حسين مدرّسي الطباطبائي، مصدر سابق، ص ٣٥.

هكذا مصطلح الصحيح والضعيف في علم الحديث حيث كانا يدلان على مطلق الحديث الحجّة والمعتبر وغيرهما في فترة قبال الخبر الذي يرويه الثقة الإمامي عن مثله حتى الوصول إلى الإمام عليه السلام في فترة أخرى. هكذا الحال في مصطلح المتقدمين والمتأخرين وهو مصطلح يرتب عليه البعض، آثاراً عدّة على صعيد علمي الرجال والفقه، فهل الشيخ الطوسي هو الفاصل أو أن القضية تتسع إلى أوسع من هذا الحد الدقيق كما يذهب إليه بعض العلماء المعاصرين؟^(١)

هكذا نرى أن البحث التاريخي يمكنه أن يحدّ من التراعات اللفظية، و بالتالي يختزل الوقت أمام الباحث أو المتكلم أو الأصولي أو الفقيه أو غيرهم.

الفائدة الثالثة: اكتشاف مدى ترابط العلوم بعضها ببعض وطبيعة هذا الترابط، فعندما يحاول الباحث أن يحدّد المسار المنطقي لعلاقة علم الكلام بالفلسفة، فإن دراسته التاريخية لهذه العلاقة في مرحلة التخصص التي سبقت نصير الدين الطوسي (متوفى ٦٧٢ هـ) والفخر الرازي (متوفى ٦٠٦ هـ) أو فيما بعدها يمكنها أن تمدّه يعينة من التجربة التي ترشده إلى الكثير من الإيجابيات والسلبيات في هذه العلاقة.

بالتالي توجهه نحو تبني موقفٍ علميٍّ ميدانيٍّ من العلاقة المثالية في

١. أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق، محمد علي علي صالح المعلم، تقريراً لبحث الشيخ مسلم الداوري، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ، ص ١٩٦، عند بحثه عن كتاب بشارة المصطفى لشيعه المرتضى.

تصوّره الخاص، إته بالدراسة التاريخية سيعرف الفائدة التي جناها هذان العلمان عندما كانا منفصلين منهجاً و مضموناً، نظراً لظاهرة التباري بينهما، كما أنه سيلاحظ الثمار التي أغنت علم الكلام عندما أغرقته الفلسفة بآخر تطوّرات العقل البشري في مجال المنطقيات و الرياضيات والطبيعات... هكذا أيضاً إذا أردنا دراسة علاقة علمي الفقه و الأصول بعلمي الفلسفة و المنطق مثلاً معتمدين على رؤية نظرية تحليلية مجردة لا تحاكي الواقع و لا تنظر إلى طبيعة التجربة التاريخية لهذه العلاقة فقد نصل إلى تصوّر معين، لكن الإطلاع على العلاقة التاريخية الحاصلة منذ قرون بين هذه العلوم و ملاحقة مواقع التأثير و التاثر و تقييم هذه المواقع... يمكنه أن يغيّر أحياناً من قناعتنا، لأن هذه التجربة الغبية بالمعطيات تمدّنا بمادّة مهمة لتحديد تقييماً لهذه العلاقة تحديداً عملياً ميدانياً ينطلق من نفس الواقع و التجربة و المجرّيات.

فعندما نقول مثلاً بأنّ العقليات تحرف الذهن عن عرفيته في فهم النص يمكننا أن نرجع إلى التجربة التي سبقت الوحيد البهبائي (متوفى ١٢٠٥ هـ) و تقارنها بالتجربة التي لحقته و التي كان للعقليات فيها نفوذ أكبر، فهل نلاحظ ميزات بين منهج الشهيدين الأول (متوفى ٧٨٦ هـ) و الثاني (متوفى ٩٦٥ هـ) في الفهم و بين الشيخ محمد حسين الاصفهاني (متوفى ١٣٦١ هـ) في أبحاثه الفقهية أو المحقق آغاضياء الدين العراقي (متوفى ١٣٦١ هـ) في تعليقه على العروة؟

هل هناك تمايزٌ من هذا الجانب بين صاحب المدارك (متوفى ١٠٠٩ هـ) أو صاحب الشرائع (متوفى ٦٧٦ هـ) و بين الشيخ الأنصاري في مكاسبه أو

طهارته و المحقق الهمداني (متوفى ١٣٢٢ هـ) في مصباحه...؟ إن قراءة التجربة يمكنها أن ترفدنا بمعطيات إضافية على البحث النظري و ترشد وعينا بهذه العلاقة لتبعد عنه الأحكام المبتسرة و المتسرعة.

هكذا أيضاً تلاحظ العلاقة بين تطورات مباحث الإثبات في علم أصول الفقه و بين وضعيات علم الرجال، فهل رؤية السيد أبو القاسم الخوئي الأصولية لحيّة خبر الواحد كان لها أثر في النمو الأخير لعلم الرجال في الوسط العلمي؟ و هل أن لنظرية الانجبار و الوهن تأثيراً تاريخياً في ضمور علم الرجال لمراحل طويلة أحياناً؟^(١)

إن هذه العلاقة بين الأصول و الرجال يمكن تكشفها تحليلياً بيد أن التجربة التاريخية تضيف إلى مخزوناتنا معطيات جديدة نتعلمها من تجارب الآخرين.

١. يرى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي في دراساته الأصولية أن السيرة العقلانية المضادة من قبل الشارع قد انصبت على الخبر الذي يأتي به الثقة لا الخبر الموثوق و لو لم يأت به الثقة، و هذا الموقف أرفده السيد الخوئي بموقف آخر اتسم بالتحفظ الشديد إزاء قاعدتي جبر الخبر الضعيف بعمل الأصحاب و وهن الخبر الصحيح بإعراضهم عنه، و هو ما ضيق من مساحة النص المعتمد في دائرة الرواة الثقة، و قد فرض ذلك تلقائياً على السيد الخوئي و مدرسته مضاعفة المجهود فيما يخص طبيعة الرواة و مواصفاتهم و وثاقتهم، و هو ما ترك أثراً بالغاً تمثل أولاً في موسوعة «معجم رجال الحديث» الرجالية للسيد الخوئي، و ثانياً في اهتمام واسع بعلم الرجال من طرف أبناء مدرسته الذين يمثلون اليوم تياراً واسعاً في الحوزات الدينية الشيعية، أنظر بصد نظريات السيد الخوئي المتقدمة كتاب مصباح الأصول ٢: ٢٠٠ - ٢٠٣، تقرير درس السيد الخوئي بقلم السيد محمد الواعظ الحسيني البهسودي، مكتبة الداوري، إيران الطبعة الثانية، ١٤١٢ هـ ق.

الفائدة الرابعة: اكتشاف أدوار النظريات بعضها ببعض داخل علمٍ واحد أو فيما بين العلوم، فعندما نقرأ فكرياً معيناً لشخصية ما في مجالٍ من المجالات ثم نحاول إبراز مقارنة بينه وبين الذين لا يؤمنون بميزات فكره سنجد حينئذٍ بوضوح مدى تأثير بعض الأفكار على البعض الآخر، وكيف أن التزام هذا العالم بنظرية معينة قد جرّه إلى سلسلة أفكارٍ أخرى. فمثلاً نظرية الإنسان الكامل العرفانية كان لها علاقة بالنظريات الكلامية الشيعية فيما يخص الإمامة إما علاقة سببية من هذا الطرف أو ذاك أو علاقة جدلية تفاعلية، وهكذا النظريات التي تفسّر مبدأ وضرورة النبوة و علاقتها بمبدأ العصمة الكلامي كما سيلاحظ لاحقاً بعض المتكلمين المعاصرين.

هكذا أيضاً اتخذ أبي حنيفة النعمان (متوفى ١٥٠ هـ) مسلكاً متشدداً من السنّة النبويّة - كما قبل^(١) - يمكن أن يفسّر لنا قوله بالقياس وأمثاله، و تشدد السيد المرتضى وابن ادريس في حجية خبر الواحد قد يفسّر لنا موقفهما الواثق من الإجماع و يقينيته، بينما الاعتقاد الواسع للمدرسة الأخبارية بالنص الروائي يرشدنا إلى أسباب هجوم الشيخ البحراني (متوفى ١١٨٦ هـ) في الحدائق على الإجماع واعتباره وليدأً سنياً^(٢).

١. أنظر كمنال الدكتور و هبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، نشر دارالفكر، دمشق، الطبعة الثالثة، ١٩٨٩ م، ج ١، ص ٣٠.
٢. الشيخ يوسف البحراني، الحدائق الناضرة، نشر جماعة المدرسين، ج ١، ص ٣٥ إلى ٤٠، وأيضاً، ج ٩، ص ٣٦١ إلى ٣٧٨.

كذلك انتقاد التقسيم الرباعي للحديث من طرف الاخباريين عامة،^(١) كما يمكننا على هذا النهج أن نفهم تفسير الشهيد الصدر لظهور السيرة العقلانية والمشرعية في الفقه والأصول بعد الشيخ الأنصاري؛ حيث كان يرى بأن تراجع نظريتي الإجماع والشهرة وما كان من قبيلها قد سبب بروز نظرية السيرة في العقل الأصولي ضمن تحليل خاص لاجمال لذكره هنا.

هكذا نلاحظ العلاقة بين الموقف من الأخبار والروايات وبين المنهج الانسدادي الأخرى كالأصلح وقاعدة اللطف والجبر والتكليف بما لا يطاق و....

إلى غير ذلك من الأمثلة الكثيرة التي تكشف لنا عن هذا الترابط أو التباين على مر التاريخ العلمي بين النظريات والأفكار، وهو ما قد يساعدنا أحياناً على نقد أو تأييد فكرة معينة من خلال تحليل الروافد الفكرية التي أتت بها أو أثرت فكرة معينة من خلال تحليل الروافد الفكرية التي أتت بها أو أثرت عليها.

الفائدة الخامسة: تكشف أفكار قيمة مدفونة إلى حد معين، فالتجربة تؤكد أن سعة الإطلاع على التاريخ العلمي تفند في بعض الأحيان الأنماط التي يجري فيها استخدام تعميمات غير مرتكزه جيداً على أسس استقصائية وإحصائية دقيقة.

فهناك الكثير جداً من الأفكار التي لا تتم مراجعتها وهي ما تزال

١. أنظر الفوائد المدنية المولى محمد أمين الاسترآبادي، دارالنشر لأهل البيت عليه السلام الطبعة

متجاهلة على الصعيد العلمي العام فضلاً عن، أن بعضها ما يزال مدفوناً في بطون المخطوطات، وإخراج هذه الآراء ووجهات النظر كما يدلُّ على ثراء سابق في مجالٍ من المجالات يمكنه أن يثري حتى الوضع العلمي والثقافي المعاصر أو أن يمدّه بالزخم والعطاء.

القضية التي تحصل في أكثر العلوم الدينية هي طفو بعض الشخصيات أو الكتب على السطح والواجهة نظراً لميزات فيها مما يؤثر على بقية الشخصيات والدراسات التي قد تقف في درجة تالية، وهو ما يؤدي على المدى البعيد إلى غياب هذه الشخصيات أو الدراسات عن كثير وربما معظم الابحاث.

من ثم يجري تصوّر أن كل الواقع العلمي انما تعبّر عنه هذه الشخصيات أو الكتب ذات الدرجة الأولى، فعلى صعيد علم الكلام تبرز أسماء المفيد و الصدوق والحلي والمظفر وكاشف الغطاء والمطهري والإيجي واللاهيجي والقاضي المعتزلي وابن روزبهان و... فيما تختفي أسماء العشرات الآخرين من ذوي النشاط والفعالي في تنمية علم الكلام أو مداولته على الأقل كالحليين أبي الصلاح (الكافي...) وابن زهرة (غنية التروع...) والحرّ العاملي (إثبات الهداة...) والفيض الكاشاني (علم اليقين...) والسيد شبر (حقّ اليقين...) وغيرهم. هكذا الحال على صعيد علم الأصول تبرز شخصيات النائيني (متوفى ١٣٥٥هـ) والاصفهاني (متوفى ١٣٦١هـ) والحراساني (متوفى ١٣٢٩هـ) والانصاري والعراقي والخوئي والصدر فيما تختفي نسبياً الكثير من الشخصيات التي ربما توزّعت أفكارها الأصولية داخل كتبها الفقهية كصاحب الجواهر والسيد محسن الحكيم والمحقق أحمد التراقي (متوفى

١١٤٥ هـ) وأمثالهم... نحن هنا لا نريد الحديث عن أدلتهم بل حتى عن نفس رأيهم لننظر إلى الواقع العلمي بإنصافٍ وأمانةٍ علميين والاطلاع على مجمل تجربتهم على هذا الصعيد.

هكذا الحال على صعيد الفقه هناك خمسة عشر أو عشرين فقيهاً يتم تداول أسمائهم غالباً في الفقه بينما لا يلاحظ العديد من الفقهاء الآخرين، أو حتى يلاحظ فقيهه في كتاب له دون آخر، ونفس المسألة تجري في علم الفلسفة وفي التفسير أيضاً.

إنّ المفترض قبل إصدار أحكام تعميمية أن تكون هناك خبرة في مجال معرفة الآراء والأقوال والمواقف حتى يتسنى الحكم وبدقة على آراء ومواقف الآخرين ودون تسرع أو عجلة.

الفائدة السادسة: تساعدنا الدراسة التاريخية على تكشف أسباب النجاح والاختفاق المرحليين في علم من العلوم، وذلك من قبيل ما حدث بالنسبة، للكلام والأصول والفقه عقيب وفاة الشيخ الطوسي كما يقال، وما تركته كاريزما الطوسي من أثر بالغ على شلّ الحركة العلمية بعد وفاته.

أيضاً من هذا القبيل ما حدث عقيب نفوذ المد الغربي داخل العالم الإسلامي وتنامي التيارات القومية والعلمانية أو تأثيرات ما يسمى بعصر الانحطاط في تسويق ثقافة الرفض للتفكير الفلسفي وتساؤل الحضور الفلسفي في الساحة الثقافية والفكرية ليتنامى بدلاً عن ذلك الفقه والأصول أو التاريخ والأخبار.

هكذا دراسة تأثير المرحلة الأندلسية على الفكر والعقل الإسلامي ربما

نتيجة نوع من التلاقح أو الحضور في الساحة الأوروبية، وهكذا الحال في عصرنا الحاضر حيث أدت الثورة الإسلامية في إيران إلى خلق جوٍّ عامٍ كان له بالغ الأثر في نموِّ قسمٍ من الدراسات المتعلقة بالدين سيما ما يخصُّ الفكر الكلامي و الفلسفي الديني الحديث و ما يرتبط بالفكر السياسي الإسلامي، كما كان لنظرية ولاية الفقيه التي طرحها الإمام الخميني رحمته الله (متوفى ١٩٨٩ م) بقوة علمياً و عملياً دوراً في غاية الأهمية على صعيد إعادة إنتاج الفكر الديني عموماً في المرحلة المعاصرة.

سوف يلاحظ القارئ مراراً في هذا الكتاب إن شاء الله تعالى، كيف أن مجموعة من العوامل كان لها دورٌ واضحٌ في حركة و تطوُّر و نموِّ و سيرورة علم الكلام المعاصر.

الفائدة السابعة: تساهم الدراسات التاريخية فيما يتعلَّق بالشخصيات العلميَّة في إزالة الإثقال النفسي الذي تتركه مثل هذه الشخصيات على الصعيد العلمي و المعرفي فعدم دراسة شخصية من الشخصيات دراسة علميَّة تاريخيَّة تقوم على مبادئ المقارنة و المقاربة، و على تكشُّف النجاحات و الإخفاقات التي واجهتها هذه الشخصية، و على الانتقادات و الدفاعات التي أحاطت الحديث عنها على مرِّ العصور من قبل المؤيدين لها أو من قبل المعارضين.

إن عدم ذلك كلِّه سيترك البعد العاطفي و النفسي يتصدَّر كرسي الحكم على الأمور سواءً قدِّم هذا البعد جواباً إيجابياً أو سلبياً، فالتصورات التي قد يصحَّ التعبير عنها بأنَّها أوليَّة عن شخصية ما و تابعة عادة من وثائق أشبه

الصحفية يمكنها أن تسطح و عينا بهذه الشخصية نفسها و تجعل الإنفعال متحكماً بالموقف كله، بحيث يفترض البعض أن هذه الشخصية - و من حبه لها - قد ولدت من العدم و كأنه لا تراكمات أتت بها، إنه يحاول أن يقرأ فكر هذا الشخص دون مقارنةً بأمثاله على أقل تقدير.

إذ به يتوصل إلى نتيجة تقول بأن هذا الشخص لا نظير له أبداً، أما لو درس تاريخية الشخصيات بنظرةٍ شموليةٍ تستوعب الظروف المحيطة، فسيجد أن هذه الشخصية - مع الاعتراف الكامل بتفوقها و تقدّمها و عطاءاتها - إنما تقدمت خطوةً أو خطواتٍ في طريقٍ ساهم الآلاف - و ما يزالون - في طيّه، و لم تكن القضية انبثاقاً من عماءٍ مطلقٍ أو فراغٍ أزليّ.

هكذا الحال في المواقف السليبي من بعض الشخصيات أو من شخصيات بعض الاتجاهات، فإن الحملات المسبقة التي لا تدرس الشخصيات دراسةً مستوفيةً في تاريخها قد تؤدي إلى تفويت فرصٍ على علومٍ بأكملها، فالمذهبية التي تلفّ علم الكلام تفوّت عليه الكثير من التلاحقات الضرورية التي تثرية و تضاعف من إنتاجياته.

فعلى سبيل المثال الصراع الذي وقع في تاريخ علم الكلام الإسلامي حول قضية التحسين و التقييح كان له تأثيرٌ بالغ في تطوير الدراسات العقلية و تحديد قيمة العقل في الفكر الديني عموماً، لكن البقاء اليوم على هذه الثنائية أي ثنائية العدلي و غيره أو ثنائية المعتزلي و الأشعري في هذه القضية سوف يرهق علم الكلام قبال النظريات الجديدة التي أغرقت العالم الغربي في هذا الموضوع منذ «كانت» و من سبقه و حتى عصرنا الحاضر، بمعنى أن

الضرورة (المعرفية) صارت تفرض اليوم تشكيل جبهة موحدة في التيار الديني إزاء هذه الموضوعات.

لم يعد هناك معنى للتحفظ إزاء عمليات المزوجة والانتقائية الإيجابية بين التيارات التقليدية القديمة، وهذا معناه أن الشعور بالثنائية داخل الإطار الديني صارت له أضرار عديدة وفقاً للمستجدات، والحال أن هذه القضية يجب أن تخرج عن دائرة التداول المذهبي.

بالتالي يجب أن يزول التقسيم الذي يجعل قضية العقل العملي وأمثالها داخلية في الأطر المذهبية بحيث يقال إن هذه المقولة تابعة للمذهب الشيعي و تلك تابعة للمذهب السني والأشعري، لأن هذه المذهبية سوف تترك طبيعة المستجدات وهي تتجاهل الواقع العالمي الفكري اليوم الذي يفرض إلغاء الطابع المذهبي الديني لقضية من هذا القبيل.

فالتحسين والتقييح ليست مسألة الإمامة وإن اتصلت بها، بيد أن إدخالها كورقة صراع مذهبي يضر بحركة البحث وحيويته ضرراً بالغاً جداً، وهكذا الحال في بعض القضايا الأخرى التي تعكس المذهبية ضرراً كبيراً عليها من قبيل مسألة النظر والمعرفة وغيرها.

هكذا الحال في علمي الرجال والحديث فإن المذهبية تقوّت على هذين العلمين مواداً كبيرة قدّمتها شخصيات من اتجاهات أخرى، تماماً كما يقول الشيعة في تعليقهم على موقف أهل السنة من روايات الرواي الشيعي، فإن ردّ أهل السنة لهذه الروايات باتهام الرفض في روايتها قد ضيّع عليهم فرصاً كبيرة في التعرف على الموروث الإسلامي والعكس صحيح، ونفس الكلام

على صعيد عدم الأخذ بتوثيقات أو تضعيفات الرجاليين الشيعة أو السنة. إن هذه الدراسات - بهذا الشكل - سوف تقلص من تأثيرات الترعات الشخصية في العقل و الفكر كله دون أن تلغي مبدأ التفاعل العاطفي و المرجعوي معها، كما أنها ستمنح الاعتراف الطبيعي بالمنقوص بكل أو أكثر النتاجات الفكرية و العلمية و تحدّ بالتالي من اختزال المعرفة أو احتكارها. بيد أن هذا لا يعني الإنقاص أو ممارسة الاحتقار و التقزيم لجهود الآخرين نيتجة نزعة تبسيطية للأمور، وهو أمرٌ يلاحظ التورط به لدى، بعض الباحثين المعاصرين، فممارسة طريق الاعتدال يمكنها أن تجنبنا الإفراط و التفریط في هذا المجال اذا اتقنا هذه الممارسة.

نفس هذا الكلام يمكن تطبيقه على فكر أو مدرسة أو... كما حاوله المفكر المعروف (روجيه غارودي) في تعامله مع الفكر الغربي، و تأكيده في أكثر من كتاب لاسيما «حوار الحضارات» على طبيعية الظاهرة الغربية و عدم كونها إعجازاً استثنائياً على قطعية مع الحضارات و الأمم و الثقافات السابقة و المعاصرة له.

هذا الكتاب بدوره سوف يقيم قراءته لتجربة علم الكلام المعاصر على هذا الاساس أي أساس إلغاء الشخصية و المذهبية في عملية القراءة، و بالتالي فسوف يكون لمعارضة و نقد هذه التجربة هنا أو هناك مبرر ما دمنا لانؤمن بأي نوع من أنواع الشخصية و التحيز المذهبي، و لذلك عمدنا هنا إلى بيان الاتجاهات المعارضة للمفكرين المتكلمين المعاصرين سواء في زمانهم أو في المرحلة اللاحقة لهم كما تم تسجيل بعض الملاحظات التي تصوّرنا أنها صحيحة.

في تقدير الكاتب فما لم يجر ممارسة نوع من الجرأة المؤدبة في حق التجارب الكلامية السابقة مهما بلغت من العظمة والكبرياء والشموخ فلن يكون بالإمكان عبور هذه التجارب نحو المزيد من التقدم لأن الثبات في مراحل العطاء كتجاوزهم مشكلتان تعيقان نمو الفكر و تطوّر المعرفة الإنسانية دونما استثناء بارزٍ على هذا الصعيد.

من هنا يجب تحييد التعاطي التبجيلي مع التجارب السابقة دون التورط في النقد المشوّه واللاهث، كما يقول بعض الباحثين المعاصرين: «فإن طريقة الإطراء و التبجيل» (الاطلاقية) القائمة على عقدة (الدهشة والتعجب) و التي تتسم بأنها تعجز عن أن تغطّي الجانب الفكري طريقة تفضي إلى الخروج بحصيلة مشوشة و مضلّلة عن الفكر المقروء إن لم نقل أنها تقع في التناقض لما تزاوله من مهنة النقل و البقالة حيث التعامل بروح واحدة مع كل من المهجور و الموعول عليه أو القديم و الجديد»^(١).

الفائدة الثامنة: القدرة على قراءة التجربة من الخارج و هذه نقطة مهمة، فعلى سبيل المثال تمدّنا القراءة التاريخية للفكر بالمزيد من المعرفة بأمور لم يلتفت إليها حتى أصحاب التجربة نفسها، لأن خوض التجربة يفرض التأطرّ بأطرٍ تفرضها طبيعة الظرف و الصراع و التحولات بحيث قد يصعب أحياناً لمن يقف داخل التجربة أن يلاحظ الجمل العام للأحداث بشكل واعٍ.

١. يحيى محمّد، المهمل و المجهول في فكر الشهيد الصدر، مجلّة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ١١-١٢، ٢٠٠٠، ص ١٦٠.

أما من يقف خارج التجربة بعد أن تهدأ الأمور، فإن بإمكانه أن يلاحظ العديد من النقاط التي لعبت دوراً في التجربة نفسها، وبالتالي بإمكانه أن يحدد نقاط الضعف ونقاط القوة هنا أو هناك مادام غير خاضعٍ لتأثير حرارة وسخونة التجربة نفسها.

أفضل مثالٍ على ذلك على صعيد علم الكلام المعاصر هو الصراع الكلامي مع المذهب الماركسي الذي امتدّ منذ بدايات القرن العشرين تقريباً وحتى أواخر الثمانينات، فنحن اليوم غير خاضعين لحرارة الجوّ الماركسي والخلاف الديني الإلهادي، ومن هنا بإمكاننا أن نضع الملاحظات دون أي تحفظ، والسبب في هذا الأمر عادةً هو أن طبيعة التجربة حينما تكون في أوجها وذروتها تدخل فيها اللعبة السياسية والاجتماعية.

بالتالي لن تعود لعبةً فكريةً خالصةً مادام لهذه اللعبة تأثير بالغ على الأوضاع الحياتية، أما حينما تنتهي التجربة فإن الأطراف سوف يكونون أقدر على بيان الأمور دون موارد ذلك، أنه ليس ثمة تأثيرات سلبية حتى للنقد البناء الداخلي بهذا الحجم الذي كان موجوداً زمان التجربة، وهذا يعني أن القراءة الخارجية - بهذا المعنى للخارجية - تلعب دوراً كبيراً في تحديد أوضح لنقاط الضعف والقوة ربما أكثر من أصحاب التجربة نفسها وروّادها.

الفصل الثاني

التجربة الكلامية للعلامة الطباطبائي

تمهيد

إنّ قراءة علم الكلام لدى شخصية كبيرة كشخصية العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي «قده» تستدعي استحضار الجوانب المكوّنة للشخصية الفكرية، فالعلامة الطباطبائي لا يمكن قراءة كلامه دون قراءة فلسفياً أو قرآنياً، ذلك - وكما سنلاحظ - فإن الشخصية الفلسفية والعرفانية للعلامة الطباطبائي تركت آثاراً على تفكيره الكلامي، وهكذا الحال في شخصية القرآنية.

يعدّ العلامة الطباطبائي نقطة تحوّل كبيرة في الفكر الشيعي عموماً سواء في تلك الناحيتين النظرية والعملية، فأهمّ المدارس الفلسفية والتفسيرية المعاصرة ينتمي أغلبها أو يؤول إلى العلامة الطباطبائي، ففي الفترة التي كانت العلوم القرآنية تصنف فيها كنقطة ضعفٍ في الشخصية العلمية تغلباً لتيار الفقه والاصول على بقية تيارات المعرفة الدينية الاسلامية كما تحكيه القصة التي ينقلها الشهيد مرتضى مطهري عن السيد أبو القاسم الخوئي في

تدريسه الاخير لتفسير القرآن الكريم في النجف الأشرف.^(١) في تلك الفترة كان العلامة الطباطبائي يؤسس مدرسة هامة في العلوم القرآنية لاسيما التفسير منها، وقد خرّجت هذه المدرسة بعض أهم المشتغلين المعاصرين بالعلوم القرآنية و من أبرزهم الشيخ عبدالله الجوادى الآملى صاحب تفسير «تسنيم»، و في الوقت الذي كان هناك موقف متحفظ ازاء علم الفلسفة سيما بعض موضوعاته - بالرغم من التأثير العام بالمنهج التعقلى في قسمي الفقه و الأصول - كان العلامة الطباطبائي يدخل محاصاً عسيراً لاعادة انتاج العلوم العقلية في الاوساط الفكرية الدينية، وذلك تحت ضغطٍ شديدٍ نسبياً من جانب الاوساط الفقهية آنذاك، و قد خرّجت مدرسته العقلية بعض أهم المفكرين المعاصرين و من أبرزهم الشهيد مرتضى مطهري و العلامتين الجوادى الآملى و المصباح اليزدى و كثيرون آخرون أيضاً.

كما كان العلامة الطباطبائي واحداً من أبرز الشخصيات العرفانية التي عرفت بين العرفاء و المشتغلين بهذا العلم و السير، كما تشير إليه العديد من الكلمات و الدراسات.^(٢)

١. الشهيد الشيخ مرتضى مطهري، سلسلة محاضرات في الدين و الاجتماع، رقم ٢، إحياء الفكر الديني و قيادة الجيل الشاب، ترجمة جعفر صادق خليلي، نشر مؤسسة البعثة، إيران، ص ٤٥.

٢. أنظر كتاب الشمس الساطعة، العلامة السيد محمد الحسين الحسيني الطهراني، دارالحجّة البيضاء، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧ م، و هو كتاب مخصّص لدراسة شخصيّة و أفكار

هكذا نجد أن العلامة بالرغم من كونه متكلماً ضليعاً غير أن شخصيته الأساسية لا بد من التفتيش عنها في مهجه الفلسفية و التفسيري دون أن تغيب عن الباحث الجوانب العرفانية المميزة عنده. محاولةً لتحديد أبرز معالم المنهج الكلامي عند العلامة الطباطبائي يمكن تسجيل النقاط التالية وهي:

١. النزاعة التعقلية الفلسفية في علم الكلام

يمثل النص أكبر اشكالية أمام الفيلسوف، وتحديد دور هذا النص ومدى صلاحياته هو واحدٌ من أهمّ المشكلات العامة - لأقل ميدانياً في الفكر الديني عامةً - تقريباً.

المتكلم القديم كان يسعى في جهوده دائماً إلى استرضاء النص، وهو ما تكشف عنه بعض التعاريف التي وضعت قديماً لعلم الكلام، حيث أدخلت في هذه التعاريف مجموعة من القيود التي تشير إلى هذا الاسترضاء الكلامي للنص الديني من قبيل موافقة الشريعة،^(١) وإثبات العقائد الدينية و ردّ

-----> العلامة الطباطبائي ومنها العرفانية بل من أهمها، ويمكن مراجعة الاصل الفارسي في كتاب «مهر تابان» انتشارات علامه طباطبائي، الطبعة الثانية، ١٤١٧ هـ و انظر أيضاً الشيخ عبدالله الجوادى الآملي في «العلامة الطباطبائي... السيرة الفلسفية»، ضمن ملاحق كتاب رسالة التشيع في العالم المعاصر، ترجمة جواد علي كسار، نشر مؤسسة أم القرى للتحقيق و النشر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـق.

١. أنظر شوارق الإلهام (مع حواشيه) للمولى عبد الرزاق اللاهيجي الفياض: ٥، الطبعة الحجرية.

الشبهات عنها،^(١) أو ردّ عقائد المبتدعين المنحرفين عن منهج السلف واهل السنة،^(٢) أو العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية،^(٣) أو هو العلم بذات الباري وصفاته وأفعاله وأحواله وبالممكنات على قانون الاسلام،^(٤) أو هو علم يبحث عن الموجود من حيث هو موجود على أساس قواعد الاسلام،^(٥) أو أنه علم الغرض منه تبيين العقائد الدينية وإثباتها والدفاع عن حريم الشريعة بردّ الشبهات عنها^(٦)...

هذه القيود هدف منها علم الكلام التمايز عن الفلسفة التي لم تكن لتأخذ بعين الاعتبار في منهجها النص والمصدر الديني، وهذا ما جعل علم الكلام عملياً علماً دفاعياً جديلاً ولم تصل به التطوّرات في تلك المرحلة إلى مستوى البرهانية التي تمتعت بها الفلسفة إلى حدّ معين، وإن كان هناك من يناقش في برهانية المقالة الفلسفية وتمايزها عن علم الكلام بهذه السمة.^(٧)

١. انظر القاضي عضد الدين الإيجي في المواقف في علم الكلام، ٧، وانظر أيضاً نحوه في شوارق الإلهام (مع حواشيه): ٥-٩.
٢. عبدالرحمن ابن خلدون المغربي، مقدمة ابن خلدون، دارالجيل، بيروت، ص ٥٠٧.
٣. شرح المقاصد: ١ / ١٦٥.
٤. التعريفات: ٨٠.
٥. شوارق الإلهام: ٥.
٦. عبدالكريم سروش، قبض و بسط تئوريك شريعت، نشر مؤسسة فرهنگي صراط، الطبعة الرابعة، ١٩٩٥ م، ص ٦٥-٦٦.
٧. «في أصول الحوار وتجديد علم الكلام»، الدكتور طه عبدالرحمن، نشر المركز الثقافي العربي، بيروت و الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠ م، ص ٦١-٦٨، و «قبض و بسط تئوريك شريعت»، مصدر سابق: ٧٦-٧٧.

لكن القضية اختلف بعد ذلك من لدن نصير الدين الطوسي وفخر الدين الرازي إلى زمن صدر المتألمين الشيرازي و من حوله، فاخذ النماذج يبدو بين المنهج الفلسفية و المنهج الكلامي بشكل واضح على أثر تداعيات ليست مجال بحثنا هنا.

لكن تنامي العلوم النقلية كالفقه و الاخبار و... في الساحة الاسلامية في القرون الأخيرة (و هو ما عبرت عنه الحركة الاخبارية في أعلى نماذجه على الصعيد الشيعي، و الحركة الوهابية على الصعيد السني) اعاد استحضار النص بقوة شديدة حتى لدى التيارات التعقلية في العلوم النقلية، أي تيار علم اصول الفقه في مرحلته المتأخرة.

هذا ما كان طبيعياً إلى حد بعيد، لأن الفقيه أو المحدث أو المؤرخ... يدور من الناحية العملية في فلك النص و ملحقاته، و يرى ان نقطة التمرکز التي تتحرك من حولها كل انشطته المعرفية هي النص نفسه سيما و أن علم التشريع - خصوصاً على صعيد الفكر الشيعي - لا يتحمل تدخلات بشرية، و من هنا فهو عالم محكوم لأطر النصوص و مفاهيمها.

قد أثر - في تقدير الكاتب - التطور النقلی في الفكر الديني في القرون الأخيرة على نشاط المتكلم، سيما إذا اخذنا بعين الاعتبار المقولة التي تؤكد على ظهور علم الكلام في هذه المرحلة،^(١) بسبب تلبس أكثرية المتكلمين اللباس النقلی بحسب طبيعة الاهتمامات.

١. دروس في العقيدة الإسلامية، الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، نشر منظمة الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٨٨ م، ج ١ / ٧ - ٦.

فالشيخ كاشف الغطاء بالرغم من التركة العقلية الواضحة عنده والتي ابرزها في القسم العقائدي من كتابه «كشف الغطاء»، بل و ابرزها في تجربته الفقهية سيما في هذا الكتاب بالخصوص الذي اتسم بنمط ترتيب و تقسيم عقلي ارسطي واضح تعود طبيعة انساقه و تعابيريه إلى مراحل الكلام و الفلسفة القديمة.

الشيخ جعفر الجناحي المعروف بالشيخ كاشف الغطاء و الذي يعدّ من أهمّ متكلمي تلك الحقبة كان فقيهاً من الدرجة الاولى، و كانت شخصيته الفقهية و المرجعية حاکمةً و لومتأثرةً بالمنهج العقلي.

هكذا الحال مع الفيض الكاشاني في كتبه الكلامية كعلم اليقين و قرّة العيون و غيرها، فقد كان الكاشاني اخبارياً متميزاً و ان اتهم بانتهاج مسلك صوفي عرفاني، و قد تجلّت اخبارية الكاشاني في كتابيه «الوافي» الذي جمع فيه الكتب الأربعة و «تفسير الصافي» الذي يصنف كواحد من اهم نماذج التفسير الروائي عند الشيعة، الى غيرهم من العلماء الكبار في هذه المرحلة، سيما و ان قسماً كبيراً من متكلمي الشيعة ما بعد القرن التاسع الهجري كان من علماء المذهب الاخباري المعروف بموقفه إزاء العقل و النص و دورهما.

على خط آخر ثمة عنصر ثاني لعب دوراً على صعيد مرجعية النص في علم الكلام في هذه المرحلة قام به المحدثون الجدد، الا و هو إعادة ترتيب و جمع و تنظيم النصوص الكلامية الدينية في مجاميع و موسوعات عديدة، فكتاب «إثبات الهداة بالنصوص و المعجزات» للشيخ محمد بن الحسن الحر

العالمي مثل نموذجاً هاماً على هذا الصعيد، وهذه الكتب والجامع أعادت احضار النص في علم الكلام إعادة قوية، و صار المتكلم غير قادرٍ على تجاهلها في بحثه سيما وانها صارت اسهل استحضاراً وجمعها أقل مؤونة. هذان العاملان و عوامل اخرى أديا الى المزيد من حضور النص و تكريس مرجعيته في علم الكلام، و قد توجهت هذه المرجعية في علم الاصول بنظريات فسحت المجال حتى للنصوص الظنية ايضاً في بعض دوائر علم الكلام (ذا استثنينا الأمهات الاعتقادية كالتوحيد و النبوة و نحوها) و ذلك من امثال نظرية الطريقية و العلمية للأمارات و التي طرحها الميرزا محمد حسين النائيني في اواخر القرن التاسع عشر الميلادي و اوائل القرن العشرين.^(١)

فقد وافقت هذه النظرية على تدخل النص حتى لو كان ظنياً في مجال الكلام و التاريخ و غيرهما و وسعت من دائرة مرجعيته لتخرجها من عالم التشريع و التقنين - كما كان عليه الحال مع نظرية التنجيز و التعذير في نفسه حجية الأمارات و التي كان يقول بها الشيخ الخراساني صاحب الكفاية - الى بقية عوالم العلم و المعرفة.

هذا الجو العام الذي لم يلق وجود تيارات تعقلية في الجسم الديني الثقافي و الفكري كرس النص اساساً هاماً للنشاط الكلامي، لكن هذا التكريس لم

١. أنظر تقرير درس الميرزا محمد حسين الغروي النائيني، بقلم الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني، المسمى بفوائد الأصول، نشر جماعة المدرسين، قم، ١٤٠٤ هـ ج ٣ / ١٠٥ و ج ٤ / ٤٨٧ - ٤٩١.

يكن كاملاً ونهائياً، والذي حصل هو أن النص شكل مرجعية مستقلة في بعض المحاور الكلامية كالكثير من محاور الامامة و المعاد، لكنه في محاور اخرى ظل مجرد رقيب للعملية بحيث كانت الانشطة العقلية الكلامية مطالبة - اذا ما عارضت النص - ان تجد تبريراً و تفسيراً يحلّ هذه المعارضة.

الخلل الذي كان يحدث احياناً هو ان هذا النمط من العلاقة مع النص قدّم من مرتبته المعرفية، فصار المتكلم يلحظ النص عندما يبحث عقلياً حتى لو لم يعط هذا النص مرجعية الحكم الوحيدة، وهذا معناه ان اشكالية برزت على صعيد القراءة الكلامية و تمثلت هذه الاشكالات (هنا نقطة التحوّل عند الطباطبائي بالذات) في نوع من التصاحب و المرافقة ما بين النصّ و العقل في النشاط الكلامي، فبدل أن يبحث المتكلم القضية عقلياً ثم يحاول استرضاء النص على ابعد تقدير، اخذ النص يحضر لحظة بدء النشاط العقلي ممّا أدّى الى حصول تشوّشات منجية واضحة.

أبرز نماذج هذا التشوّش كان بعض شلّ للحركة التعقلية في علم الكلام و انتاج نمط من الغائية البحثية في هذا العلم، بمعنى ان المتكلم لم يعد حرّاً طليقاً في بحثه كما هو المفترض مع تجربة ابن رشد و صدر المتألهين التي قالت انها جمعت بين الحقيقة و الشريعة و الطريقة، بل صار اثناء بحثه قلقاً من النص بحيث صار يفكر بطريقة لا تجعله يتصادم معه في نهاية المطاف.

فبدل أن يقوم المتكلم بانتاج عقلي لكلامياته ثم يؤسّس و ينظر لحل اشكاليات العلاقة بين كلامياته و كلاميات النص الديني عاد خطوة الى الوراء اسهل له نفسياً و هي انتاج كلامياته بحضور النص نفسه، و هو ما أدى - في تقدير الكاتب - الى شلّ النشاط العقلي بعض الشيء على مستوى بعض

الموضوعات الكلامية، و اعاد وضعيات علم الكلام الى ما قبل تنظيم بن رشد و الملا صدرا (و ان كنا لانوافق ميدانياً على أن علم الكلام قد دخل مرحلة البرهانية حتى يعود الى جدالته مرة جديدة لكننا نسلط الضوء على المرحلة الأخيرة لنكون أقرب إلى محيط العلامة الطباطبائي).

العلامة السيد محمد حسين رضي الله عنه ضرب على هذا الوتر الحساس في قراءته لعلم الكلام بل وغيره، انطلاقاً من البرهانية التي اكتسبتها إياها الفلسفة سيما المتعالية، فقد اعتبر السيد الطباطبائي أن ثمة خلل منهجي في التعاطي مع النصوص العقلية.

هذا الخلل يكمن في أن حجية النص و قيمته متفرعة على العقل، و بالتالي فلا معنى لأن تكون النصوص حاکمة على العقل و نشاطه.

من هنا اعتبر الطباطبائي ان تقييد البحث الكلامي بموافقة الشرع تسبب في منع البحث الحر و طريقة التفكير الاستدلالي من طرف تيار الخلافة الذي يقابل تيار الإمامة.^(١)

المشكلة التي تحدث في تصور العلامة (و هو في كلامه هذا يؤسس لمنهج في غاية الحساسية حتى على صعيد مدرسة الإمامة) هو صيرورة الفعل الاستدلالي شكلاً صورياً، لأن الاستدلال صار تابعاً للشرع و ليس العكس، و هو ما يؤدي في تصور العلامة الى ظهور التقليد و تحوّل الاستدلال الى مجرد لعبة يتم التصابي بها.^(٢)

١. رسالة التشيع في العالم المعاصر، السيد محمد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ١١٤ - ١١٥.

٢. نفس المصدر: ١١٥.

هذا الكلام من العلاقة في غاية الأهمية حينما يتم تمثله بوعي وأمانة، أي ان العلامة يرى العقل أساساً أولاً لامنازع له في النشاط الكلامي، وان مقولة موافقة الشرع التي اخذ بها المتكلمون وغيرهم مقولة خاطئة يجب استبعادها كلامياً، ومؤدى هذا الكلام من الناجية المنهجية اذا اردنا تحليله هو مركزية العقل لامركزية العقيدة، ونعني بهذه المركزية مركزية العقل يعني إعادة انتاج إنسي للفعل الفكري في نطاق البحث الديني لاقل الكلامي، أي منع العقل البشري المحورية لا العقيدة الصحيحة.

لكننا غير قادرين هنا على الجزم بأن العلامة كان يمتد في كلامه هذا الى ابعد مدالبه الالتزامية على صعيد علمي الاخلاق والحقوق وغيرهما، وان كانت طريقة عرضه لهذا الموضوع بالخصوص شديدة ومحمكة وتحتوي غطاءً عالياً من الاطلاقية والشمول بحيث لم يتوقف - أي العلامة - عن نقد المذهب الشيعي نفسه في تأثيره بهذه الوضعية التي اكتسبها من تيار الخلافة و مذهب السنة سيما فيما يخص قضية الإجماع كما سيأتي.

حتى نتأكد ان العلامة انسجم مع نفسه في خطابه المنهجي هذا لا بد من العودة الى نتاجه الفكري لمعرفة هل كان العقل عنده اساساً للنشاط الفكري الديني او لم يكن؟ وهل طبق العلامة ما نظّر له منهجياً من المرجعية المطلقة للعقل و استبعاد هاجس النص (موافقة الشرع) في عملية البحث و الاستدلال؟

في إطار الجواب عن تساؤل كبير كهذا يمكن تسجيل النقاط التالية، و هي نقاط ستؤكد لنا ان العلامة كان منسجماً مع نفسه الى حد جيد في

التماهي مع المنهج الذي دافع عنه دون ان نعطيه اطلاقية كما سئرى.
أ. تجربة تفسير الميزان و التفسير الروائي؛ انتهج العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان منهجاً هاماً في التعامل مع النصوص المتصلة بالنص القرآني سواءً منها نصوص اسباب النزول او بعض النصوص التفسيرية.^(١) الذي نلاحظه في الميزان - الذي يعد واحداً من أهم تفاسير الشيعة سيما في المرحلة المعاصرة - هو أن العلامة لم يحضر النص في بحثه التفسيري، بل تعامل بروح اكااديمية صرفة مع تفسير النص مخضعاً عمله لقواعد التفسير نفسها، و عندما كان يأتي للبحث الروائي الذي كان يعقده في اواخر كل فصل تفسيري كان يكتفي بمجرد عرض النصوص دون ان يوحى لنا بأنه يركّز نظره عليها كثيراً ما لم تكن القضية من حيث اساسها روائية.

انطلاقاً من ذلك لم يكن الطباطبائي ليخشى النص الروائي بل كان يتعامل معه بروح فوقية (بالمعنى غير السلبي للكلمة)، أي انه كان يرى هذا النص في درجة تالية منهجياً لما كان قد فرغ منه في تفسير الآيات سلفاً. لهذا لم يكن ليتحفظ عن الاسراع في استبعاد نص روائي احياناً او تجاهل آخر احياناً اخرى مبرراً ذلك بانه لا يتوافق مع ما تقدم في تفسير الآية، ولم يكن لينظر الى سند النصوص و تقييم تعارضها و غير ذلك،^(٢) و الشاهد

١. انظر موقف العلامة المضعّف فيما يخص روايات أسباب النزول في كتابه «القرآن في الإسلام»، ترجمة السيد أحمد الحسيني، دارالإسلام، الطبعة الأولى، ١٩٩٩ م، ص ١٢٦ - ١٢٩.
٢. يمكن مراجعة قسم البحوث الروائية من تفسير الميزان للعلامة، و هو كثير جداً في الميزان.

الأهم هو فصل النص الروائي التفسيري عن القسم التفسيري نفسه، وهذا منهجياً على تأخر رتبتي للنص الروائي، وإلا لكان من الضروري استحضاره لدى تفسير النص نفسه.

هذه الآلية التي يلحظها القارئ لتفسير الميزان تمنحه قناعة واضحة جداً بأن العلاقة الطباطبائي كان منسجماً مع منهاجه المعرفي، وبالرغم من أن هذا المثال (التفسير) الذي اعطيناه غير عقلي غير أنه أشدّ تدليلاً على ما نريده، ذلك أن العلامة كان يستبعد النص الروائي استبعاداً يبتناً في فهم النص القرآني والتعاطي مع حقائقه الطبيعي جداً أن يكون تعاطيه ما بين العقل و الرواية اشدّ وضوحاً على هذا الصعيد بحكم النزعة الفلسفية التي كان يتمتع بها والتي تعطي هي والشهود العرفاني قاطعيات أشدّ عادةً.

هذا ما يقودنا إلى اشارة في غاية الأهمية من وجهة نظرنا بيّنها اكثر من تلميذ من تلامذة العلامة سيما الشيخ عبدالله الجوادى الآملي، وهي ان العلامة كان يعيش ظاهرة الفرز المنجي في التعامل مع مواد البحث، و كشاهد على ذلك لم يكن ليتعرّض لأيّ جانب عرفاني لدى تدريسه الفلسفة بالرغم من ان متن الاسفار الاربعة الذي كان يقوم العلامة بتدريسه كان يحتوي احياناً على مطالب عرفانية، بل كان العلامة يقفز على هذه المطالب و يحيل مطالعتها الى الطلاب^(١).

١. الاتجاه الفلسفي للعلامة الطباطبائي، جوار مع الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، مدرّج في ملاحق كتاب رسالة التشيع في العالم المعاصر، ترجمة جواد علي كسار، ص ٣٩٩-٤٠٠، كما و

هو ما يؤكّد - سيمّا عندما يثبت لنا ان العلامة كان ذا مشرب عرفاني قوي جداً كما سنرى لاحقاً - الفصل المنهجي للعلامة بين المواد العلمية، أي عدم الخلط بين الفلسفة و العرفان، وهذا الفرز المنهجي كشف عنه العلامة في موقفه الخطير من علم اصول الفقه، فالعلامة - كما هو معروف و تحكيه دراساته الفلسفية سيما المقالة السادسة من كتاب «أسس الفلسفة والمذهب الواقعي» المخصّصة لبحث قضية الاعتباريات و الحقيقيات - كان يتحفظ من ادخال الفلسفة في علم الأصول، و يرى ان هذا الادخال يعبر عن خلطٍ ما بين الحقيقي و الاعتباري.

فالدائرة الفلسفية دائرة علوم حقيقة اما الدائرة الأصولية فهي دائرة تخضع لقوانين عالم الاعتبار، و قد أشار العلامة في تعليقه على كفاية الأصول للآخوند الخراساني إلى هذه النقطة كأساس منهجي،^(١) كما تشير أيضاً إلى هذا الموضوع منقولات أخرى عنه.

ب. موقف العلامة الطباطبائي من ظاهرة الإجماع؛ (من الطبيعي الشهرة أيضاً) كما سيأتي قريباً؛ فإن موقفه السلبي من مقولة الاجماع يؤكّد على نزعه التعقلية مادام غير أخباري، فنطق الاجماع منطوق غير ارسطي و

----- < انظر في ملاحق نفس الكتاب «العلامة الطباطبائي... السيرة الذاتية»، دراسة للشيخ عبدالله الجوادى الأملي، ص: ٤٣٨ - ٤٣٩.

١. انظر: أسس الفلسفة و المذهب الواقعي، المقالة السادسة، وانظر: حاشية الطباطبائي على الكفاية، الطبعة الحجرية، نماذج من هذا النمط عند العلامة: ١/١٣٥ و ج ١٧٨/٢ - ١٧٩ و

غير مشائي و غير متعالى (نسبة للحكمة المتعالىة)، لان المنطق التعللى عموماً منطق برهانى استدلالى قىاسى و لا تعنىه مقولات الآخرىن مهها بلغوا، كما لا يعنىه أن يقول بمقالته أحد أولاً.^(١)

فالطباطبائى حينما يستبعد الاجماع من علم الكلام فإنه يفى بالدرجة الاولى لتعللىاته و مدرسته الفكرىة الفللسفىة النمط، و سوف يأتى توضىح موقف العلامة من الاجماع قربياً إن شاء الله تعالى.

ج. موقفه من ظاهرة الحدىث الشرفى و المحدثىن؛ فللعلامة تقىم خاص لموقعىة الحدىث و مكانة المحدثىن فى الفكر و المعرفة، و هو يرى أن تورماً و تضخماً فى نشاط علم الحدىث قد برز فى ثنايا الأنظمة الظالمة بعد وفاة النبى ﷺ، تلك الأنظمة التى يرى العلامة - انسجاماً مع الموقف الشىعى العام - أنها حدثت من حرية الفكر و نشاطه و حىوىته.

حوّلت النشاط الحدىثى إلى نشاط ذى دور تجمىدى استنائىكى، و نرجىء الحدىث عن هذا الجانب (أى الحدىث و المحدثىن) إلى النقطة المتعلّقة بالكلام و العرفان عند العلامة، حىث تتابع هناك - لمناسىة - رؤىته لهذا العلم و موقعىته فى الاسلام و الفكر الاسلامى و الدىنى.

ىعتقد قوياً أن هذه الخصوصىيات الثلاث عند العلامة تمثل دوال واضحة على وفائه للمنهج العقلى، و الروح الفللسفىة، و المنحى البرهانى، سىماً إذا ضمنا إليها ابتعاد العلامة فى بىاناته و نتاجاته عن الروح الجدالىة

١. انظر كنموزج تعلیمى: المنطق، الشىخ محمد رضا المظفر، مؤسسه مطبوعاتى اسماعىلىان، ایران، الطبعة الثالثة، ١٩٦٨م، ص ٣٥١.

الاستنزافية، إذان هذا اخلاصه للبرهانية الفلسفية التي تمنح الباحث شعوراً
بتقديم التأصيل و التأسيس و البنيّة و التشييد أكثر من النقد و الهدم و
التفنيد و التبكيث.

فكتاب «أسس الفلسفة و المنهج الواقعي» مع كونه كتاباً يهدف إلى نقد
الاتجاهات الماركسية و الغربية عموماً، إلا أنه امتاز امتيازاً واضحاً بترعة
التأصيل، و منهج الطباطبائي في «الميزان» سياً لدى معالجته موضوعات
خلاقية أو اشكاليات معاصرة تخص الاجتماع و السياسة و المرأة و... كان
ينصب على التأسيس لفكرة ليكون التأسيس هو الجواب و النقد لا لينشأ
نقدٌ يتبين فيما بعده انه لم تجر عملية تنظير لأسسه و مبانيه بصورة مستقلة.

هكذا بقيّة كتب العلامة من كتاب «الانسان» و «الولاية» و «لب
اللباب» إلى «القرآن في الاسلام» و حواراته مع الدكتور كوربان، و هو ما
يعطي ثقةً - حتى لو خرج أحياناً عن القاعدة كما هو الطبيعي - بوفاء الرجل
العلامة لمناهجه المعرفية.

بذلك نجد ان العلامة الطباطبائي الذي ينتمي الى مدرسة الملاصدرا^(١)
كان من المؤمنين بأصالة العقل (اذا استبعدنا حالياً نزعتة العرفانية)، و قد
جرّ هذه الاصالة الى علم الكلام، و أراد من ذلك إعادة انتاج علم الكلام
انتاجاً فلسفياً برهانياً و اخراجه كلياً من دائرة الجدالية و نحوها.

١. انشاء العلامة الطباطبائي إلى مدرسة الملاصدرا الشيرازي من الأمور الواضحة التي يدركها
كل من يطلع على فكره و فلسفته، و لمزيد من التأكيد يراجع الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي
في «الاتجاه الفلسفي للعلامة الطباطبائي»، مصدر سابق: ٣٩٩.

من هنا نجد في طريقة تفكير العلامة المكتشفة من نمط عرضه لأفكاره انه - وكما أشرنا - كان يؤصل لتصوراته حول حقيقة عقدية ما ثم و في مرحلة تالية يتعرّض سريعاً لآراء الآخرين ليبيّن نقاط الضعف فيها على اساس ما نظر له شخصياً، وهذه الطريقة التي غطت ايضاً تفسيره الميزان - سيما مباحثه الكلامية - تكشف عن انحسار واضح في دور المنطق الجدالي الكلامي لصالح نزعة البرهانية الفلسفية.

من هنا يمكننا القول بأن العلامة كان يسعى في واحدةٍ من ركائز منهجه الكلامي إلى فلسفة علم الكلام، تكلمةً لمشروع صدر المتألهين و الحاج ملاهادي السبزواري، وهذه الفلسفة لعلم الكلام هي التي تضمن لهذا العلم - لا اقل في تصوّر العلامة - الخروج من معارضة الشريعة والحقيقة، النص و العقل و...، و سيأتي المزيد من الحديث عن مقولة «الكلام الفلسفي» لدى البحث عن علم الكلام الجديد ان شاء الله تعالى.

٢. الاجماع في علم الكلام

اتخذ المسلمون مواقف مختلفة من قضية الاجماع، و يبدو ان اول استخدام ميداني له كان في قضية الخلافة من طرف أهل السنة، و ليس بحثنا هنا حول الاجماع، لكن ما يعنيا منه - إنطلاقاً لقراءة العلامة الطباطبائي كلامياً - هو الصراع الاخباري الاصولي شيعياً حول الاجماع، فقد اعتبر الاخباريون أن الإجماع نتاج سني لا اصل له في الفكر الإمامي. بحسب التعبير الاخباري فإن السنة هم أصل الاجماع و هو اصلهم، و قد

رفض علماء الاخبارية الاجماع وشنوا حملة عنيفة عليه، وطالبوا باستبعاده كلياً من ميدان الفكر الديني عموماً، اما الأصوليون فقد دافعوا عنه في البداية الى أن وصل تطویرهم لمباحثه على يد الشيخ الانصاري الى تشكيل نظريات عديدة لتفسير حجيته و اعتباره في قصّة ذات تداعيات عديدة. (١)

ما نريد ان نلتفت إليه هو ان قضية الاجماع يمكنها ان تشكل نقطة التقاء ما بين تيارين في غاية التباعد معرفياً و منهجياً، الا وهما التيار الاخباري النصي و التيار العقلي (الفلسفي)، فقد رفضت الفلسفة الاجماع و آمنت بالمعادلات العقلية اساساً للمعرفة الصحيحة، و ربّت ابناء مدرستها على الغاء أيّة قيمة للآراء ما لم تكن مدعّمة بالدليل، و هو ما يدفع الفيلسوف عادةً إلى التعامل مع الأدلّة لا مع الاشخاص و المواقف لا اقل على صعيد العلوم التي يتحرّك في دائرتها (لنستبعد حالياً علم الفقه).

جماع الافكار و ملتقاها بين تيار نصي تاريخي و آخر عقلي منطقي كان الموقف من الاجماع لا اقل نظرياً.

كان من الطبيعي أن يتخذ العلامة الطباطبائي موقفاً رافضاً للإجماع في

١. راجع بصدد الموقف الأخباري كنموذج: كتاب الحداثق الناضرة، للشيخ يوسف البحراني، مصدر سابق، ج ١ / ٣٥ - ٤٠ و ج ٩ / ٣٦١ - ٣٧٨، وانظر الموقف الاصولي و اتجاهاته في كتاب بحوث في علم الاصول، للسيد محمود الهاشمي، تقرير درس السيد محمد باقر الصدر، ج ٤ / ٣٠٥ - ٣١٦، وانظر الشيخ محمد رضا المظفر في أصول الفقه: ٢ / ٩٩ - ١١٢، نشر مكتب الإعلام الإسلامي للحوزة العلمية، قم، الطبعة الثانية، ١٤١٥ هـ .

علم الكلام، وخصوصاً أنه يرى ان الاجماع لا يمثّل على ابعده تقدير اكثر من الحجّة الظنية،^(١) وهو موقف معرفي مترقّب من الاجماع من قبل شخص كالعلامة، ذلك أن مناهج الاستقراء و حساب الاحتمالات و نظريات الكشف في تفسير الاجماع عند المتأخرين من علماء الاصول....

كل ذلك لم يكن لينسجم مع البنى المعرفية التي سار عليها الطباطبائي كفيلسوف عقلي متمرس من الدرجة الأولى، فالاستقراء دليل ضعيف في الفلسفة العقلية عموماً، و بالتالي فكشف الاجماع لن يكون له قيمة ما لم تكن ثمة مبررات نصية لهذا الاجماع، و من هنا اعتبر العلامة ان الالباس الديني لفكرة الاجماع جاء عن طريق مدرسة الخلافة و أهل السنة، و ذلك بواسطة صنع احاديث برروا فيها قيمة اجماع الامة من قبيل الحديث المعروف «لا تجتمع امتي على ضلالة».^(٢)

لكن قضية اجماع الامة - في نظر الطباطبائي المفسر لموقف الطرف الآخر- لم تكن لتكفي ما دامت الامة قد اختلف فيما بينها، و هنا قاموا بأمر اضافي و هو انهم «وضعوا أهل الحل و العقد أو علماء الأمة مكان الأمة، ثم أجلسوا بدلاً من علماء الأمة بأجمعها علماء تيار و طائفة واحدة من قبيل

١. رسالة التشيع في العالم المعاصر، مصدر سابق: ١١٥، و انظر «الشيعية، نص الحوار مع المستشرق كوربان»، ترجمة جواد علي، مؤسسة أم القرى للتحقيق و النشر، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ، ٩٠-٩١.

٢. ورد مضمون هذا الحديث في سنن أبي داوود السجستاني الأزدي، دار احياء التراث العربي، بيروت، ج ٤ / ٩٨، ح ٤٢٥٣.

الأشاعرة أو المعتزلة، ثم منحوا (سلطة الاجماع) لعلماء كلام طائفة معينة من الطوائف بدلاً من علماء تلك الطائفة بأجمعهم...»^(١)

هذا الموقف من الاجماع يردفه العلامة بنقطة حساسة في غاية الاهمية من وجهة نظر الكاتب وهي ان الاجماع قد تحوّل -كلامياً- كوسيلة لرد كل دليل قرآني او عقلي أو من السنة، يقول العلامة الطباطبائي: «... من هذا المنطق كثيراً ما نجد في البحوث الكلامية أنّ حجة المدّعي تتم عن طريق القرآن أو السنة أو العقل، بيد أنها ترد ويُعرض عنها لكونها مخالفةً لإجماع علماء و متكلمي ذلك المذهب»^(٢).

هذه الظاهرة حساسة جداً في الفكر الديني، لانها تحيل التاريخ الديني إلى تاريخ مقدس، و تضيي هذه القداسة على الفكر البشري الذي اتخذ الدين مادةً لدراسته.

ان هذه الظاهر التي يرفضها العلامة -أي ظاهرة رفض الدليل حتى لو تم لحساب اجماع طائفة أو جماعة أو فرقة - واسعة الانتشار و تشمل مختلف المذاهب الاسلامية، فما اكثر الموضوعات التي يجري رفضها لهذا السبب، لكن القضية الاعمق من هذا الشكل الظاهري الذي قد لا يلاحظه الانسان كثيراً ما دام غريباً احياناً هو ائصال الاجماع النفسي على الباحث، و هو ائصال أكبر تأثيراً في عالم الفكر، فن يرفض الأدلة لصالح الاجماع قد يلبس رفضه هذا بضيغ تشكيكية في الأدلة نفسها و هو أمر حاصل بدرجة معتد بها.

١. رسالة التشيع في العالم المعاصر، مصدر سابق: ١١٦.

٢. نفس المصدر.

فعلى سبيل المثال الشيخ محمد حسن النجفي في جواهر الكلام كثيراً ما يرد افكار عديدة لأجل مخالفتها لما قاله الاصحاب، بيد انه ولأجل تخفيف الضغط النفسي عليه كفتيه يقوم باثارة سلسلة من التشكيكات الصغيرة بغية ارباك الأدلة، وهو أمرٌ يبدو واضح المناقشة لولا وجود الاجماع نفسه. قد حاول الشهيد محمد باقر الصدر أن يفسّر هذا الموقف العلمي تفسيراً سيكولوجياً ذا صبغة معرفة وفقاً لنظرياته المعرفية الخاصّة، عند بحثه حول مفهوم السيرة في الفكر الأصولي.

فقد رأى الشهيد الصدر أنّ الفقهاء عندما كانوا يصطدمون بأدته تؤدي بهم إلى نتائج مستعربة في الفقه كانوا يتمسّكون بما يسمّى المسلّمات أو كانوا يحدرون من أن ذلك إلى تأسيس فقه جديد.

هذا التمسك وهذه العبارات كان الصدر يراها حالة نفسية للفقهاء أكثر منها علمية، وقد اعتقد السيد الشهيد بأن مقولة الاجماع المنقول والمحصّل، ومقولة جبر الخبر الضعيف بعمل الأصحاب أو وهن الخبر الصحيح بإعراضهم... كانت المقولة التي سعى الفقيه للحصول عليها كي تمنحه استقراراً نفسياً، والتي كان يلجأ إليها عند الاصطدام بواقع فقهي تفرضه الأدلة بيد أنه غير قابل للتحمّل.

يرى السيد الشهيد ان انهيار هذه المباني - والذي بدأ من الشيخ الأنصاري سيما مع الاجماع المنقول وحتى السيد الخوئي من نظريتي الجبر و الوهن - أحدث ثغرة لدى الفقيه وأعاد عنده الشعور المقلق، لكن الفقيه - وفق تصوّر السيد الصدر - أعاد انتاج مفاهيم بديلة عن المفاهيم المنهارة

أصولياً، فأتتج مفهوم السيرة بشقيه العقلائي و المتشرعي (١).
عوداً إلى موقف العلامة من الاجماع في علم الكلام، يرتب الطباطبائي
نتائجه على الأخذ بالاجماع أساساً علمياً ضمن مجموعة امور هي:

أ. يرى العلامة الطباطبائي ان تضيق دائرة الاجماع من اجماع الامة إلى
اجماع طائفة أو مذهب قد تكون له سياقات أو خليات أخرى أشد
حساسية، إذ يرى بأن عدم ضرر موقف فرقة أخرى من الاجماع كأن معناه
خروجها عن الاسلام، يقول: «إن مخالفة أهل مذهب من المذاهب الإسلامية
لواحدة من العقائد التي يختص بها مذهب آخر لا يضر بالاجماع المنعقد في
صفوف المذهب الثاني، و كأن أهل أي مذهب من المذاهب الأخرى لا
يدخلون في ملّة الإسلام بحسب اعتقاد المذهب الآخر!» (٢).

إنّ هذه نقطة مهمة في تقدير الكاتب، لأنّ الاجماع وفقاً لنظريات حجّيته
المنطقية غير قادر (و كلامنا هنا بشكل أساسي في العقلية و الكلاميات)
على تفسير تجاهل الاطراف الاخرى، فإذا اردت أن ابحت في الامامة بعد
النبي ﷺ فكيف يمكن التمسك باجماع أهل السنة أو أهل الشيعة على خلافة
أبي بكر أو علي بن أبي طالب رضي الله عنهما؟

ان المبررات النظرية لحجية الاجماع المنطقية (و لا دخل لنا هنا
بالحجيات الأصولية أي التعذير و التنجيز) لا تستطيع أن تفي بالجواب عن

١. مباحث الأصول، السيد كاظم الحائري، تقرير درس الشهيد محمد باقر الصدر: ٩٣ / ٢ -

٩٧ و ١٣١ - ١٣٤.

٢. رسالة التشيع في العام المعاصر، مصدر سابق: ١١٦، و انظر أيضاً كتاب الشيعة: ٨٢ - ٨٣.

هذا الموضوع، لان مخالفة طائفة اخرى تضعف من قيمة الاجماع وفقاً لنظرية الكشف بمسالكها المتعددة.

هكذا إذا أخذنا نظريات عدالة الصحابة وعصمة الأئمة وغيرها... مالم يجبر ادخال الاجماع كوسيلة للكشف عن النص في دائرة الكلام، أي ان بعض الكلاميات تعتمد النص الداخلي لكل فرقة على حجيتها، وكمثال على ذلك نظرية علم الامام (بعيداً عن الأدلة الأخرى التي سيقت لهذا الموضوع وفق اسس فلسفية و عرفانية) التي قد يمثل اجماع الشيعة فيها كاشفاً عن نص المعصوم على المسألة، وحينئذ يمكن الأخذ بالاجماع مادام يمثل نقطة كشفٍ معيّنة.

لكن بعيداً عن حيثيات هذا الموضوع الذي يمكن ان يثار استفهام في قدرة الاجماع فعلاً على البت به من زاوية الاعتبار المنطقي إلا في دوائر محدودة كما سيأتي، بعيداً عن كل هذا لا يمكن للعلامة ان يوافق وفق منهجه على اجماع من هذا القبيل، لانه يؤمن - كما اسلفنا - بعقلية الموضوع الكلامي (الأقل نحن نتكلم في الاعم الاغلب) ويرى اعتبار نص متأخراً.

لهذا لم نجده يتمسك بالاجماع في الموضوعات الكلامية في تفسير الميزان مع كثرتها بل حتى في غير الموضوعات الكلامية و ذلك منه انسجاماً مع ميانية الفلسفية المعرفية الواضحة، فلم يرد لفظ الاجماع في هذا التفسير المؤلف من عشرين جزءاً أكثر من ثلاثين مرة حسب الظاهر، كثيرٌ منها ينقل فيه نصوص كلمات الآخرين كصاحب مجمع البيان، وهو أمرٌ ملفت، بل يصرح في بعض الموارد برفضه الاجماع.

يقول في أحد أبحاثه في هذا الكتاب: «أما ما ادعي من الاجماع ومآله إلى الاتفاق في الفهم فلا حجية لمحصله فضلاً عن منقوله والمأخذ في ذلك من الكتاب والسنة ما عرفت»^(١).

فلم يقل محصله غير حاصل بل قال لاحجية لمحصله وهذا تعبير دقيق، كما يقول في موضع آخر عند حديثه عن آيات الربا: «هذه الآية والتي قبلها أشبه بالمدينيات منها بالمكيات ولا اعتبار بما يدعى من الرواية أو الاجماع المنقول»^(٢).

يقول عند تعرّضه لبحث حول الملائكة وطبيعتهم: «أما ما ادعاه بعضهم من اجماع المسلمين على ذلك (أنّ الملائكة أجسام لطيفة تتشكل بأشكال) فمضافاً إلى منعه لادليل على حجيته في أمثال هذه المسائل الاعتقادية»^(٣).
ب. بلورة وحدة مذهبية غير قابلة للانفكاك، إذ يرى الطباطبائي أن من نتائج سريان روح الاجماع في العقائد والكلام تحديد الخيار بين امرين اما الاعتقاد الكامل بعقيدة هذا المذهب بكل حيثياتها أو الرفض الكامل، و بالتالي فلا يمكن الاخذ بمذهب و الاعتقاد به دون الاخذ بكافة اصوله و الاذعان لها «دون بحث و تقاض سواء توفّر عليها الدليل الكافي أم لم يتوفّر»^(٤) عل حدّ تعبير العلامة نفسه، وهذه الفكرة من العلامة يترتب

١. الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة اسماعيليان، قم: ٨ / ٦٢.

٢. الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ١٦ / ١٨٥.

٣. الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ١٧ / ١٣.

٤. المصدر.

عليها عدّة قضايا هامة يذكر بعضها العلامة نفسه أهمها:

أولاً: التعددية المعرفية داخل الدين الواحد و فيما بين المذاهب، فعندما نقول بأن الايمان باساس إمامة أهل البيت عليهم السلام يفترض الاعتقاد بالتشيع و من ثم لانفك بين هذا الاعتقاد بالأساس الأولي و الاعتقاد ببقية الجوانب الاعتقادية الأخرى كالعصمة و الرجعة و الولاية التكوينية و علم المعصوم و غيرها.

فهذا معناه مركزة الحقيقة داخل مذهب معين و عدم إمكانية القبول بأي نوع من التداخل أو التوزيع الحقائق فيما بين المذاهب، أي ان هذا العقل لا يقبل بصحة امامة الائمة الاثني عشر عليهم السلام الذين تقول الشيعة بإمامتهم.

في نفس الوقت بطلان مبدأ العصمة أو بعض امتداداته، لان هذا العقل يفترض الصحة في طرف فما دام الطرف الصحيح في خطه العريض هو المذهب الشيعي. فهذا معناه أن كافة الحيشيات الإعتقادية في هذا المذهب صحيحة و لا معنى للتجزئة، ان هذا العقل لا يفهم ان المذهب الحق هو التشيع لكن السنة مصيبون في قضايا العصمة أو الولاية التكوينية مثلاً... أو أنه التسنن لكن الشيعة مصيبون في الموقف من الصحابة أو خلافة عثمان مثلاً...

لكن العلامة حينما يتحدث عن نفي الوحدة هذه و رفض التماسك هذا يعيد تشكيل الصورة من جديد، اذ نتيجة كلامه معرفياً إمكانية التجزئة أو امكانية التوزيع الحقائق في الواقع مادامت القضية خاضعة للدليل في مرحلة الاثبات و البرهنية، فلو لم يكن الواقع في تصوّر العلامة قابلاً لهذا النوع من الفرز و التجزئة لما امكن له منح الاعتبار للقراءة الاستدلالية، و لما صح له أن يقول سواء توفّر عليها الدليل الكافي أو لا.

ثانياً: ان منطق الاجماع - كسلوك ثقافي في علم الكلام - يؤدي كما يصرح به العلامة إلى قتل روح التفكير الإستدلالي، و يأتي على الطريقة العقلية المنفتحة ليستأصلها من الجذور،^(١) لان تقديم عقديات ناجزة بمجرد الاعتقاد بالمبدأ العقائدي الاول يحيل العقل إلى عقل مستقبل مستريح مادام غير معترف بنتائجه المخالفة لأي مبدأ عقدي.

معنى ذلك أن ثمة أصالة للفكر و البحث العلمي في علم الكلام عند العلامة الطباطبائي، و عندما تكون الأصالة للبحث الحر فهذا معناه انحسار سلطة التقليد التي يراها العلامة نفسه المجال لاكتساب التعصب السلطة المطلقة و صيرورة الهيمنة له في جميع المسائل العقائدية على حد تعبيره.^(٢) هذا الايمان المطلق أو شبه المطلق لدى العلامة باصالة التفكير كلامياً يمكن اعتباره الثورة الفلسفية في علم الكلام، أي هو تأثير الفلسفة في الكلام عبر الطباطبائي و من سبقه و لحقه، مع سكوتنا عما إذا اصيبت الفلسفة بهذا الداء أو لا، و في اعتقاد الكاتب فإن الفلسفة نفسها هي الاخرى قد اصيبت بداء الوحدات المذهبية و بمنطق الاجماع و لو على طريقتها و بحسب طبيعة المذهبية الفلسفية، و هو ما يوافق الى حد معين ما يثيره بعض الباحثين المعاصرين من التشكيك ببرهانية المقالة الفلسفية من امثال الدكتور طه عبدالرحمن.^(٣)

١. المصدر: ١١٦-١١٧.

٢. المصدر: ١١٧.

٣. «في أصول الحوار و تجديد علم الكلام»، الدكتور طه عبدالرحمن، نشر المركز الثقافي

إذا اردنا ان نأخذ مثلاً مبسطاً على ذلك يمكننا الحديث عن الفلسفة في عالمها العربي و عالمها الفارسي كواحد من تجليات المذهبية (أي من كلمة مذهب لا المذهبية اطائف الدينية)، فثمة مرجعية فكرية يؤول إليها الفيلسوف العربي أو الدارس العربي للفلسفة تجعله على نوع من القطعية مع النتاج الفارسي للفلسفة منذ أبو علي ابن سينا وحتى صدر المتألهين و اتباع مدرسته.

هذا ما يجعلنا نفهم الانقطاع التطوري العقلي في الفكر الفلسفي لدى البعض مع ابي الوليد ابن رشد،^(١) و كأن قومية الفيلسوف هي التي تمنحه التشكل الفلسفي كعامل اساسي ووحيد، و كأن الفلسفة يمكن قراءتها دائماً قراءة قومية أو حتى قراءة دينية على اساس أن تكون هذه القراءة هي القراءة النهائية.

هكذا عندما نأتي إلى الاتجاه الفلسفي الفارسي نلاحظ غياباً واضحاً

----- < العربي، بيروت و الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠ م، ص ٦١-٦٨؛ «قبض و بسط تنويرك شريعت»، مصدر سابق: ٧٦-٧٧.

١. هذه الفكرة تحتاج أذهان الكثير من الباحثين العرب المعاصرين، و قبالتها هناك من يرى أن القضية متأثرة بالموقف الغربي كما ينقل عن «دانتي» من أن نهاية فلسفة المسلمين كانت يموت ابن رشد، ذلك أن الغرب لم يعرف إلا ابن رشد و أمثاله لا من بعده و لا من بُعد جغرافياً عن الغرب، و على أية حال فيمكن لمزيد من الإطلاع على هذا الموضوع -سيا الموقف الناقد- مراجعة كتاب «ما بعد الرشدية، ملاصدرا رائد الحكمة المتعالية»، للباحث التونسي إدريس هاني، نشر و مركز الغدير للدراسات الإسلامية، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠ م، سجا المقدمة: ٧-١٤.

للفلسفة في جانبها العربي، وكان التطور الفلسفي فارسياً كان في كل العصور معزولاً عنه عربياً، فابن رشد والكندي ومتأخروا الفلاسفة العرب كبدوي وزكي نجيب محمود ليس لهم أي حضور تقريباً في الفلسفة بوجهها الفارسي، الامر الذي يصنفه البعض كأحد معايب الدرس الفلسفي في المعاهد و الحوزات الدينية الشيعية أيضاً.^(١)

من الممكن جداً أن يكون للمذهبية الدينية - ومع الاسف - دوراً في هذا التشطير للفكر الفلسفي الذي يمكن اعتباره فكراً انسانياً بالأصالة كما تقتضيه موقعية هذا العلم التي تمنحه الأسبقية المعرفية على جميع العلوم و المعارف بما فيها الدينية كما يصرّح بذلك الفلاسفة أنفسهم.

ما يهّمنا هو ان العلامة الطباطبائي كان انتائياً في عالم الفلسفة على درجة معينة، اذ انتمى إلى الفلسفة و الحكمة المتعالية و ان ناقش في بعض موضوعاتها و طور من قبيل دور البرهان العلمي في الفلسفة و جعل الفاعل بالجبر و الفاعل بالقصد قسماً واحداً و تطوير برهان الصديقين و...^(٢) لكن الطباطبائي كان صدرائياً في تفكيره الفلسفي و لم تحضر في فلسفته الانتاءات الاخرى، اذا استثنينا نقاشه للفلسفتين الغربية و الماركسية اللتين ندر أن قبل منهما فكرة أو مقولة.

١. مجلة الفكر الإسلامي، العدد العاشر، ١٤١٦ هـ، مقال: «واقع الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية» الشيخ عبد الجبار الرفاعي، ص ١٢٦ - ١٣١.
٢. انظر بهذ الصدد الشيخ عبدالله الأملي في «العلامة الطباطبائي... السيرة الفلسفية»، مصدر سابق: ٤٤٨ - ٤٦٥.

ثالثاً: ان منطق الاجماع الذي يرفضه العلامة قد سرى - من وجهة نظرة - إلى بقية المعارف الاسلامية كالتفسير و الفقه و الاصول، يقول العلامة الطباطبائي: «ما يؤسف له في هذا الشأن أن هذا المنهج تجاوز المسائل الكلامية و أخذ يمتد إلى المعارف الإسلامية الأخرى كالتفسير و الفقه و الأصول و غيرها، بل سرت هذه الروح و أثارت العاصفة حتى في العلوم الأدبية مثل الصرف و النحو و المعاني و البيان، حتى اننا إذا قمنا بجولة في ربوع تلك العلوم لواجهتنا قوالب و تصانيف عجيبة مثل الحنفية و الشافعية، الكوفيين و البصريين و نظائر ذلك، بحيث تبادر كل مجموعة لتوجيه عقائدها المذهبية الخاصة، و تأويل حجج الآخرين و أدلتهم»^(١).

هذا النص يشير إلى تحفظ العلامة عن الاجماع لا كوسيلة ضعيفة في العلوم ذات الطابع العقلاي أو التعقلي بل حتى العلوم ذات الطابع نظرية إلى بقية العلوم و المعارف الاسلامية كالتفسير و الفقه و الاصول، يقول العلامة الطباطبائي: «ما يؤسف له في هذا الشأن أن هذا المنهج تجاوز المسائل الكلامية و أخذ يمتد إلى المعارف الإسلامية الأخرى كالتفسير و الفقه و الأصول و غيرها، بل سرت هذه الروح و أثارت العاصفة حتى في العلوم الأدبية مثل الصرف و النحو و المعاني و البيان، حتى اننا إذا قمنا بجولة في ربوع تلك العلوم لواجهتنا قوالب و تصانيف عجيبة مثل الحنفية و الشافعية، الكوفيين و البصريين و نظائر ذلك، بحيث تبادر كل مجموعة لتوجيه

١. رسالة التشيع في العالم المعاصر، مصدر سابق: ١١٧.

عقائدها المذهبية الخاصة، وتأويل حجج الآخرين وأدلتهم»^(١). وهذا النص يشير إلى تحفظ العلامة عن الاجماع لا كوسيلة ضعيفة في العلوم ذات الطابع العقلائي أو التعقلي بل حتى العلوم ذات الطابع الكشفي و التعبدية، وهي نقطة تبين لنا ان العلامة لم يكن له موقف ميداني من الإجماع - أي الاجماع في ميدان علم الكلام - بل كان له موقف معرفي عام منه، وهذا الامر يرشد إلى مدى تفوق المنحى الفلسفي عند العلامة، ويؤكد ما تمت الإشارة له سابقاً من ان الشخصية الفلسفية و العرفانية للعلامة لها اكبر الدور في بلورة منظومته المعرفية و منهجه العلمي ككل.

ج: من نتائج منطق الاجماع في الفكر الديني عند العلامة اعادة بلورة التراتبية المعرفية للدلالة في عام الاثبات الديني، فمن الطبيعي أن يكون النص الديني المتمثل بالكتاب و السنة على الصعيد الاسلامي هو الاساس و المنبع المعرفي لاي باحث ديني يضع في مهامه كشف الموقف الديني من قضية عقديّة تكوينية أو غير عقديّة....

لكن نفوذ منطق الاجماع ادى - وفق نظر العلامة - إلى تأخير الكتاب و السنة و تراجعها من الناحية الرتبية إلى الورااء لصالح الاجماع، و من هنا يرى العلامة بأن ذلك قد أدّى الى نوع من الشكلائية الاستدلالية للكتاب و السنة، اذ تحوّلت وظيفتها إلى وظيفة تشريفية صورية فيما اتخذ الاجماع موقعيّةً أشدّ قوّة و متانة^(٢).

١. رسالة التشيع في العالم المعاصر، مصدر سابق: ١١٧.

٢. نفس المصدر.

كمؤشّر ميداني على هذه الظاهرة يرى العلامة ان العلماء ولتأكيد عقائد مذاهبهم صاروا يطرحون اجماع أهل مذهبهم أولاً و من ثم يتعرّضون للدليل القرآني و السنّي، و النتيجة المترتبة على هذا التقديم الذي يخفي وراءه موقفاً ازاء درجات القيمة المعرفية للكتاب و السنة و الاجماع هي تركيز الباحث نظره على محاولة تأويل النصوص لصالح مفاد الاجماع.

هو أثر يري العلامة انه سرى حتى إلى العلوم الادبية من النحو و الصرف و غيرهما، يقول: «... على أساس ذلك نفسّر ما يذهب إليه أبناء كل مذهب من هذه المذاهب، و هو يستدل في إثبات عقائده الخاصّة باجماع قومه أولاً، و بالكتاب و السنة ثانياً، ثم يقوم بعد أن يتمسك باجماعات أهل مذهبه ليقلّل من أهمية أدلة الكتاب و السنة التي يسوقها الآخرون، و هو يؤوّلها صراحةً و دون محاباة كي يهرب من حجيتها و ما تلزمه به، و قد سرت هذه السليقة حتى في أوساط علماء الأدب، إذ تراه يصرف أدلة الذين يخالفونه من شعراً و نثر عربي، بتأويلها و حملها على التقدير و ما إلى ذلك»^(١).

ان هذا الموقف من العلامة الطباطبائي - الذي ذكره في حوار مع المستشرق هنري كوربان قبل حوالي الاربعين سنة - يعد واحداً من البدايات الهامة على هذا الصعيد من جانب شخصية بهذا المستوى من الاهمية.

ان الكتب الفقهية شاهدٌ بارزٌ على مدعى الطباطبائي، فالفهاء - سيما المتأخرون منهم - يصبون ثقلهم في بدايات بحثهم على تحديد الموقف الفقهي العام من المسألة المطروحة، و هو امرٌ - على أهمية من زاوية ضرورات

القراءة التاريخية لأية موضوعة عقدية أو قانونية كما تقدّم في الفصل الأوّل -
يتنقل الباحث مسبقاً بموقف تاريخي يفرض عليه درجة من التأطّر ويحدّ من
حريته و تفكيره في اللاوعي قبل أن يلحظه في وعيه.

القضية التي تحصل - كما يشير إلي مضمونه الشهيد مطهري في شرحه
المطوّل على منظومة السبزواري^(١) - هي ان أي باحث يصبح نتيجة ائقال
الاجماع ونحوه مضطراً لتلمس ما يؤيده من موقفٍ أو كلمةٍ ممن سبقه من
علماء الكلام أو الفقه أو التفسير أو... و يظهر نوعاً من «التناسب» الطردني
ما بين اكتشافه مواقف مشابهة لمواقفه و ما بين درجة تحرّره الفكري و
العكس هو الصحيح.

الملتفت للنظر في ظاهرة تأخر الكتاب و السنة أمام سلطة و نفوذ
الاجماع عند العلامة هو شيوع ظاهرة التأويل، بمعنى التصرف بالنص بما
ينسجم مع الاجماع و الاصول المقرّرة سلفاً، و هذا التأويل له - عند العلامة
- قدرة الشمول لكل مدرك إلا الاجماع نفسه فإنه غير خاضع لقوانين
التأويل و سلطته.^(٢)

هكذا نجد في حصيلة دراسة موقف العلامة المعرفي من الاجماع و
موقعيته في الفكر الكلامي الاسلامي بل ربما الفكر الإسلامي عموماً (و

١. شرح المنظومة، الشهيد مرتضى مطهري، ترجمة عبدالجبار الرفاعي، مؤسسة البعثة،
إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ. ق، ص ٦٧، وانظر المصدر الفارسي في مجموعه آثار: ٩ / ٦٣،
استاد شهيد مطهري، شرح مبسوط منظومه ١، نشر انتشارات صدرا، إيران الطبعة الأولى،
١٩٩٥ م.

٢. رسالة التشيع في العالم المعاصر، مصدر سابق: ١١٨.

الكلام هنا مطلق غير خاص بمذهب) أن الاجماع مثل أحد أهم عوامل شلل التفكير الحرّ و الانتاجية الفكرية و مثل واحداً من أهم العوامل المخدّرة لمناشط التفكير البشري الديني.

و اذا كنّا نوافق في أغلب ما طرحه يبقى علينا الاشارة إلى نقاط:

النقطة الأولى: هذا الموقف النظري العام للعلامة، و هذه القراءة المعمّقة في اواخر خمسينات القرن العشرين لموقعية الاجماع في الفكر الديني عموماً (وليس في الفقه كما هو مجمل حديث علماء الفقه و الاصول الذين ركزوا على الاجماع - لا اقل اولاً و بالذات - في هذا الاطار - هل مارسه العلامة في كلامياته؟

صحيح اننا قلّمّا تمسكنا بالاجماع في كلام العلامة سيما في قضايا العقيدة كما تقدّم، لكن هل تجاوز العلامة ميدانياً ظاهرة الاجماع؟ حتى نكتشف الجواب عن هذا التساؤل لابد من قراءة كل تجربة العلامة الكلامية، فإذ توافق مع المواقف الشيعة في كل آرائه فهذا يعزز احتمال انه لم يخرج من سلطة الاجماع مهما سمينا الاجماع و مهما أسبغنا عليه من عناوين؛ اما لو رأينا ان العلامة قد اخترق بكل حرّيته أعمدة الكلاميات المذهبية، فهذا الامر يؤكد لنا و يعزز من احتمال انه نجح ميدانياً في تجاوز مشكلة الاجماع، في العقل الكلامي بل والديني عموماً.

هذا الكلام لا يقال قياساً لمرتبة الواقع حتى لا يقال انه نوع من المصادرة و الاستلاب و استتباب الامور، أي اننا لانفترض ان مخالفة العلامة للكلاميات الشيعة دليل على تحرّره من الاجماع لان هذه الكلاميات

خاطئة، كلا، انما المقصود هو ان عالم الاثبات والبرهنة ينكشف موقف العقل فيه من السلطات المعرفية كسلطة الاجماع من خلال ملاحظة المخالفات التي حققها العقل ازاء المجمع عليه و المتفق عليه بقطع النظر عما هو الصحيح واقعاً في عالم المعتقد أو الباطل.

هذا معناه أن مؤشر التفات من هذه المرجعيات الفكرية يقوى عندما نجد درجة اكبر من النتائج المخالفة، اما إذا لم نجد هذه الدرجة فإن الاحتمالات تبقى غامضة ولا تقدر على تحديد درجة التحرر من هذه المرجعيات ميدانياً وعملياً.

إذا أردنا أن نحدد دائرة الحديث في علم الكلام فلن نجد تمايزات أساسية للعلامة (تمايزات بمعنى مخالفات لابعنى تطويرات) عن المسار العام للكلام الشيعي، و بالتالي الاسلامي، فالموضوعات الكلامية الجوهرية كلها (أو الغالبية العظمى) اعتقد بها العلامة و ان سعى لتقديم تصويرات متطورة و معدلة لبعضها مما يكشف عن درجة خفيفة من المؤشر السابق، و هذا ما تحكيه آراؤه الكلامية المبثوثة في كتبه سيما تفسير الميزان.

النقطة الثانية: تأكيداً على كلام العلامة يلاحظ ان ثمة توسعة لنفوذ منطق الاجماع تمثل في مفهوم الشهرة، فقد لا يحصل اجماع دقيق لمذهب او دين، بيد أن شهرة غالبية قد تبدو واضحة امام الباحث، و الذي نجده هو ان منطق الاجماع توسع إلى شمول مفهوم الشهرة التي جرى التنظير لقيمتها

المعرفية أيضاً في علم اصول الفقه،^(١) فصار انعقاد الشهرة على فكرة عقديّة أو فقهيّة معينة دليلاً على الصحة، و تمّ تطبيق نفس أو ما يشبهه ما جرى تطبيقه مع الاجماع مما تقدم ذكره عند العلامة...

الشيء الذي يلفت النظر و يعطي للموضوع حساسية اضافية في علم الكلام هو إضفاء مفهوم الضرورة، وهذا المفهوم (على الغموض الذي يلف بعض امتداداته) يعد من المفاهيم ذات القدرة على التحديد و الفرز في التصور الديني العام، فالضرورة الدينية تحدد طبيعة دين من يعتقد بها أو يرفضها، و الضرورة المذهبية تحدد من هو الذي يندرج في هذا المذهب أو يخرج منه.

فالمتحصّل هو أن مفهوم الضرورة الذي ترجع إليه عناوين عديدة في الفكر الديني سيما الاسلامي من قبيل عناوين المسلم و الكافر و الشيعي و السني و المعتزلي و الاشعري و... قد جرى ربطه بالاجماع ايضاً، أي ان ثمة علاقة ثلاثية تبدأ من اجماع قوي على فكرة يليها ضرورتها يتلو ذلك فرز الأديان و المذاهب على أساس الاعتقاد بها (طبعاً ليس الفرز محصوراً بهذا الامر، و لا ندعي ذلك، بل نقول ان احدى ادوات الفرز المتعارفة هي هذه الوسيلة).

فبدل ان أحدد موقف الدين الاسلامي ممن يؤمن بمجموعة معتقدات

١. راجع بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤: ٣٢١-٣٢٥، وكفاية الاصول، مصدر سابق، ٣٣٦، و غيرها من الكتب الأصولية المعروفة.

معينة وانه هل هو مسلم أو غير مسلم بالرجوع إلى مصادر الدين، أرجع إلى ضرورة القضية مورد الاعتقاد و انظر في تحققها، و هو تحقق يلعب الاجماع دوراً كبيراً فيه، فإذا تم التحقيق ثم الفرز على اساسه، وهذا معناه - في تقدير الكاتب - ان صار الاجماع أحد أسس الدين نفسه بهذا المعنى، و هي قضية في غاية الحساسية و التأثير، و من نتائج هذا الامر ان يؤخّر النقاش في التصور الآخر إلى ما بعد اصدار القرار بالتكفير أو غيره فيما يُفترض أولاً خوض النقاش لمعرفة مدى امكانية صحة الفكر المقابل اعتماداً على الادلة المتنوعة التي يتبع تنوعها طبيعة مادتها.

هذا الانقلاب (المنهجي) ترك و يترك أكثر من أثر على ساحة التدين و الدين على مختلف المستويات، و هو يساعد على تشكل انماط من الارثوذكسية في الفكر الاسلامي الذي لانحكي نصوصه و مصادره الاصلية عن أي أورثوذكسية و لو مخففة في عالم الفكر و الاعتقاد في تصوّر الكاتب على الأقل.

النقطة الثالثة: الملاحظ ان منطق الاجماع لا يختص بالتيارات الكلاسيكية في الفكر الاسلامي، بل انه ممتدّ حتى للتيارات المحسوبة على التفكير الحدائي و العقلاني الجديد، فإذا رجعنا إلى القراءات الجديدة للفكر الديني عند بعض الباحثين المعاصرين سنجد ان تاريخ فكرة معينة كان اساس في صحة نسبتها إلى الاسلام أو عدم الصحة، و نظراً لعدم أساسية هذا الموضوع سنكتفي بذكر محدودة دون الدخول في تفصيلاتها.

المثال الأول: فكرة ولاية الفقيه التي أثار و يثير بعض الكتاب علامات

استفهام كبيرة حول جدتها وحدثتها مع الامام الخميني رحمته الله و على أقصى تقدير مع المحقق أحمد التراقي (م ١٢٤٥ هـ) صاحب «المستند» و «عوائد الأيام»،^(١) فالذي نلاحظه ان التاريخ (و الاجماع تعبير آخر عنه) هو الأساس في رفض هؤلاء لفكرة ولاية الفقيه دينياً، لانهم لاحظوا انها فكرة جديدة لم يكن لها عين و لا أثر قبل التراقي استاذ الشيخ الانصاري و هذا معناه تضييفاً للفكرة و قيمتها.

المشكلة الاخرى هي أن أنصار فكرة ولاية الفقيه بذلوا جهوداً حثيثة لتأكيد ماضيها التاريخي الممتد حتى أبو الصلاح الحلبي والمفيد وغيرهما،^(٢) و هم بذلك (و دون أن ننكر ضرورة قراءتهم هذه) قد وقعوا في نفس السياق الفكري الذي جرّهم إليه رافضو ولاية الفقيه.

في تقدير الكاتب هذا نوعٌ من تمثّل روح الاجماع في الموضوع، فلنفترض أن ولاية الفقيه لم يلحظها أحد من الفقهاء، و لنفترض انها لم تدخل خيالهم العلمي، هل هذا معناه أن الفكرة غير اسلامية؟ ما هي الملازمة بين الأمرين

١. من أبرز الذين طرحوا و نظروا لولاية الفقيه ما قبل الإمام الخميني هو المحقق أحمد التراقي في كتابه عوائد الأيام، نشر مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ العائدة ٥٤، ص ٥٢٩ - ٥٨٢.

٢. أنظر كئاذج كتاب حكومت ديني، شيخ أحمد واعظي، نشر مرصاد، الطبعة الثانية، ١٩٩٩ م، ص ١٩٠ - ١٩٦، و مجلة كتاب نقد، العدد ٢ و ٣، حوار مع الدكتور عبدالعزيز ساشادينا، ص ٢٨ - ٦٠، و مجلة قياسات، السنة الثانية، العدد ٥ و ٦، ١٩٩٨ م، ببشينة تاريخي نظريه ولايت فقيه، أحمد جهانز رگي، و غيرها من الموارد.

إلى ادخال الاجماع (بمعونة مناهج الاحتمال و القراءة التاريخية) في الحكم هنا؟

اذا دلّ النصّ القرآني أو الروائي و كانت دلالته و مصدره ثابتين من ناحية علمية فإنّ عدم وجود قائل بالنظرية لايعني الغاء الدلالة بقدر ما يطالب متبني النظرية بإبراز تفسير لعدم التفات الآف العلماء لها، و إبراز تفسيرات منطقية لعدم التفات العلماء لفكرة أمر صار أكثر سهولة لمن يطّلع على فلسفة العلم و علوم من قبيل علمي النفس و الاجتماع.

لا نريد ان نقول بأنه لاقيمة اصلاً لعدم التفات العلماء السابقين، ذلك أن اجماعهم على تفسير معيّن لنصّ ما مع كونهم أقرب إلى عصر النصّ قد يعيد عن الانسان حالة الطمأنينة أو حتى الظن بالتفسير و الاستظهار الذي يملكه هو من النص نفسه،^(١) و سقوط قوّة الكشف في الاستظهار يعيق لدى هذا الباحث اكتشاف المراد الجدّي و المقصود النهائي أحياناً، و ان كانت تختلف و تتخلف، اذن لا نريد نفي دور التفات أو عدم التفات السابقين، بل نريد ان

١. تّمّة بحث في علم أصول الفقه تعرّض له الشهيد الصدر في بعض كتبه حول لعب الاجماع دوراً في فهم النصّ يقول الشهيد: «نعم، في هذه الحالة (أي ما إذا كان المجمعين مدرك) قد يشكّل استناد المجمعين إلى المدرك المعين قوّة فيه، و يكمل ما يبدو، من نقصه، و مثال ذلك ان يثبت فهم معنى معين للرواية من قبل كل الفقهاء المتقدّمين القرينين من عصر تلك الرواية و المتأخمين لها، فإن ذلك قد يقضي على التشكيك المعاصر في ظهورها في ذلك نظراً لقرب أولئك من عصر النصّ و احاطتهم بكثير من الظروف المحبوبة عنا» انظر دروس في علم الاصول، الحلقة الثالثة، القسم الأول، ص ٢١٧، الطبعة الاولى ١٩٧٨، دارالكتاب بيروت و القاهرة، و انظر أيضاً، بحوث في علم الأصول: ٤ / ٣١٦.

نقول بأن مساحة هذا الامر اضيق مما نتصوره، و تفسير الموقف القديم يمكن وضعه في كثير من الحالات بشكل اقل صعوبةً مما يتصوره البعض، دون أن ندخل في تحديد هذا الامر على مستوى نظرية ولاية الفقيه نفسها.

المثال الثاني: فكرة التساهل و التسامح التي يرى الدكتور محمد اركون بأنها لم تكن موجودة في الخيال الديني العام، و بالتالي فهي مقولة شديدة الحداثة و على قطيعة كبيرة مع الموروث و التراث الفكري و الحضاري الاسلامي.^(١)

الذي يبدو من قراءة موقف الدكتور اركون حول هذا الموضوع هو أنه اعتمد الوعي العام اساساً في حكمه هذا، و بالتالي فقد أحدث نوعاً من الملاصقة ما بين المعطى الديني و الوعي الديني (المتشعري) العام، و هي مماهاة يعتمد فيها اركون على اسس في المنطق التاريخي لا محل لبحثها هنا. الظاهر هنا هو أن الدكتور اركون اعتبر الفهم العام و التاريخي للنص هو غاية هذا النص، و من هنا لم يجد في الخيال العام فكرة من قبيل التساهل و التسامح أو التعددية الدينية نفي دينية الفكرة، و هذا استخدام عكسي لمنطق الاجماع، يختلف مع الاستخدام الكلاسيكي له في الطريقة فقط بيد انه يلتقي معه في الروح و الجوهر، أي الاعتقاد باصالة التاريخ و التاريخي. هذا الرافض لمقولة الدكتور اركون يفترض انه يبني من طرف الرفض على سلسلة من المصادر القبيلة في الموقف من النزعة التاريخانية، و في

١. «قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم»، الدكتور محمد اركون، ترجمة و تعليق هاشم صالح، الطبعة الأولى، ١٩٩٨ م، دارالطليعة: ٢٢٩ - ٢٧١.

الموقف من النص الديني (وخصوصاً القرآني) ومدى التشابه والمحاكاة من جهة والمخالفة والامازة من جهة أخرى بينهما، كما يبنى على تحديد الموقف أيضاً من اتجاهات هرمنيوطيقية حديثة لاجمال لدراستها هنا، وهو موقف يشبه إلى حد معين الموقف المنهجي من بعض أسس افكار الدكتور عبدالكريم سروش.^(١)

النقطة الرابعة: ان الموقف من الاجماع ليس شاملاً، ولا يعني رفض منطق الاجماع افتقاده العلمية و المنهجية، فقد تمت صياغة الاجماع صياغات متطورة في علم اصول الفقه سيما عند الشهيد محمدباقرالصدر الذي اقام قراءته للاجماع وما يقرب منه على حساب الاحتمال الرياضي.^(٢) من هنا فالصيغة النظرية للاجماع - خصوصاً وفق تصورات السيد الصدر - و دليлите و حجيته المنطقية يمكن الموافقة على صحتها حتى لو اجريت تعديلات شكلية أو طفيفة عليها، لكن المشكلة الاساس في الموضوع تكمن في البعد الميداني الذي يعايشه المتكلم أو الفقيه أو المفسر. السبب في ذلك هو تحديد قيمة احتمال المفردة، ذلك ان تحديد درجة القيمة الاجمالية لرأي كل فقيه أو متكلم هو النقطة التي تمثل - سيما في العصر

١. من قبيل القراءة الخارجية للدين، و موضوع المعرفة الأولية و المعرفة الثانوية، و أمثال هذه الأسس الفكرية التي انطلق منها الدكتور سروش في محاكمته للافكار و في بَيِّنَتِه لفكره الخاص، كما امتلأت به دراساته سيما نظريتي تكامل المعرفة الدينية و التعددية الدينية.

٢. راجع بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج ٤: ٣٠٥ - ٣١٦، و دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية، ١٧١ - ١٧٥.

الراهن - مركز الخلاف الجوهرى بين انصار منطق الاجماع و معارضيه، فانصار منطق الاجماع يرون القيمة عاليةً وفق تصورات تقييمية لكل فقيه أو متكلم فيما يرى المعارضون ان هذه القيمة أضعف من ذلك بكثير مما يعطى حاجة أكبر إلى المزيد من العوامل الكمية و الكيفية لمضاعفة قوة الاحتمال و الكشف.

هذا الخلاف الميداني في تحديد قيمة احتمال المفردة هو - على ما يبدو - اساس الخلاف الموجود حالياً، فالمناصر يقيم موقف الشيخ الطوسي مثلاً كفقيه شيعي أو متكلم شيعي تقييماً في غاية الرفع بحيث يشكل عنده مثلاً درجة العشرة في المائة او العشرين في المائة، و هذا التقييم لا يتعد عنه الحالات و المواقف النفسية التي تأتي للانسان عن طريق الذهول و الاعجاب بالاشخاص و الشخصيات، أما الراض فهو متأثراً بترعات التحديث يرفض الشخصانيات و يرى الاشخاص اقل إبهاراً مما هم عليه، و هو ما يجعل من قيمة آرائهم عنده أضعف نسبياً.

لا نريد ان نخوض تحديد أي المنطقين صحيح و أيهما خاطيء، و ان كنا نميل إلى الموقف الراض دون التورط بمجالات افراط أو تقزيم، لكن ما يهمننا التأكيد عليه هو ان الاجماع حتى لو تمت الموافقة عليه نظرياً يعاني من مشكلات ميدانية لا يمكن التغاضي عنها أو تجاوزها بسهولة من قبيل المشكلة التي تمت اثارتها أو من قبيل مدركية الاجماع الذي قد لا يخلو اجماع منها أو من احتالها.

٣. العرفان و الكلام

لا يتسنى لدارسي للعلامة الطباطبائي في كل أو أكثر جوانب شخصيته العلمية ان يغضوا الطرف عن النزوع العرفاني الشديد عنده، فقد طفحت كتبه - و بإسلوب يمكن القول بانه لم تعهده النتاجات العرفانية - بالمطالب العرفانية على مختلف الاصعدة، ففي «الميزان» و مجموعة مؤلفاته و حواراته توجه عرفاني واضح مثلث رسالة الولاية و لبّ اللباب نموذجاً بارزاً منه^(١).

العرفان منهج و طريقة تعتمد القلب و الشهود اساساً للنشاط، و يستهدف العرفان معرفةً من نوع آخر (اذ صح التعبير انه يستهدف معرفة و لم نقل شيئاً أرقى) و يسعى العارف إلى كشف الحقائق مبتعداً قدر الإمكان عن اللغة و ازماتها و مصاعبها، و يرى ان اهدافه قابلة للتحقيق حتى لو لم يتمكن من تقديم نتاجاته بأي لغة من اللغات لانه يسعى لتجاوز اللغة في نشاطه حتى اللغة ما بين الذهن و ذاته، و من هنا تتسم المسيرة العرفانية بافتقادها و سائط التخاطب الكلاسيكية أي اللغة و العرض العلمي .

١. تعالج الولاية موضوع السلوك العرفاني من زاوية أولية، و تقرأ هذا المنهج قراءة جذرية تأسيسية، و هكذا تعالج دراسة «العرفان الإسلامي» المدرجة في مقالة الإسلام و الأديان الأخرى للعلامة الطباطبائي هذا الموضوع، انظر كتاب «مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي» ترجمة جواد علي كسار، مؤسسة أم القرى للتحقيق و النشر، إيران الطبعة الثانية، ١٤١٨ هـ، ص ٦١ - ٧٢، أما رسالة لبّ اللباب فهي تمثل شرحاً لمسار السلوك العرفاني و مراحل بلغة مختصرة فيها نوع من التبسيط، انظر «رساله لبّ اللباب در سير و سلوك أولي الألباب» تقريراً لدروس العلامة الطباطبائي بقلم العلامة السيد محمد حسين حسيني طهراني، الطبعة السابعة، ١٤١٧ هـ - ق انتشارات علامة طباطبائي، إيران.

و تعتمد (و كلامنا حول روح العرفان الذي هو العرفان العملي) اساليب
تخاطبٍ أخرى ليس محلها هنا.

كما يقول الشهيد مرتضى مطهري فإن صدر المتألهين قام بعمل فلسفي
جبار و ملفت حينما توصل بالعقل الفلسفي إلى نتائج كان يحدث عنها العرفاء
بقلوبهم دون ان تكون مفهومة لأحد بل كانت مستقبحة لدى البعض.

اذن الانسان - و العارف الطباطبائي كما تحكي شهادات العديدين من
أهل الفلسفة و العرفان عارف شامخ، لا يتعامل مع اللغة، ونحن نريد من هذه
النقطة بالذات قراءة العرفان و الكلام عند الطباطبائي.

ثمة تساؤل كبير عن غنوصية و هرمسية العقل الشيعي اثارته مجموعة
دراسات و شخصيات بدءاً من بعض الباحثين كالدكتور كامل مصطفي
الشيبي وغيره وصولاً حتى الدكتور محمد عابد الجابري.

فهناك من يرى العقل الشيعي سواء كان اسماعيلياً أو اثنا عشرياً عقلاً
هرمسياً، بل ان الدكتور محمد عابد الجابري يذهب أكثر في الحديث عن
اللامعقول الشيعي حينما يرى بأن الاسماعيلية قامت بتقديم تصوّر تنظيري
فلسفياً بزعامة أبي يعقوب السجستاني عن لامعقولها، أما الامامية الاثنا
عشرية فقد اغرقت حينما اعتمدت النص أساساً دون ان تملك تنظيراً
فلسفياً لهرمسيته و نزعاتها الباطنية، التي يرى الجابري انها تقبل العقل و
تجمد دوره. (١)

١. الدكتور محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، ص ٣٢٧ و ٣٣١ -

هذا التصور للعقل الشيعي ينطلق الجابري إليه من خلال مجموعة تصورات شيعية يراها تتمحور في مقولة النبوة / الولاية، ويعتقد الجابري ان البيانين قاموا بالعبور من اللفظ إلى المعنى في مقولة اللفظ / المعنى، أما الشيعة (التيار الباطني) فهم يعكسون القضية حينما ينطلقون من الولاية التي هي باطن النبوة إلى النبوة نفسها.^(١)

يعتقد الجابري بأن العرفان الشيعي هو جوهر ولب الفعل الشيعي، ولهذا فإنه يشن حملة نقدية على العقل العرفاني منتقداً العقل الشيعي الهرمسي، معتبراً الفصل ما بين العقل / الفلسفة / المنطق وما بين الشيعة / العرفان / الهرمسية مصادرة أولية من خلال فهمه واستنتاجه الخاص.

لانريد الخوض في تحديد موقف من الدكتور الجابري في صحة و عدم صحة ما يراه في تفسير العقل الشيعي أو اللامعقول الشيعي بحسب فهمه له، كما لانريد ان نعرف هل ان الشيعة كانوا كذلك أم الدكتور الجابري اخطأ في استقصائه التاريخي؟

فنحن نرى ان الدكتور الجابري (و سنكتفي بهذه الملاحظة المنهجية)

----- > ٣٣٢، وقد ركز الجابري بحثه حول الشيعة والهرمسية والعرفان في مواضع ثلاثة من مؤلفاته هي الفصل العاشر من كتاب تكوين العقل العربي المعنون بعنوان: تنصيب العقل في الإسلام، و الفصل الثامن من العقل السياسي العربي المعنون بعنوان ميثولوجيا الإمامة، و المصدر الآنف الذكر في كتاب بنية العقل العربي تحت عنوان النبوة و الولاية، العرفان الشيعي و الزمن الدائري.

١. المصدر: ٣١٧.

مارس نوعاً من الانتقائية في فهم الشيعة، ذلك أنّ من يراجع مصادر الجابري في قراءته الفكر الشيوعي^(١) سيرى مدى حجم الضالة في هذه المصادر، فقد غابت عن الدكتور الجابري امهات المصادر التي لا بد من المرور عليها على لا اقل لمحاكمة التشيع.

واحدة من النقاط الملفتة للنظر هي أنّ تيار الكلام الشيوعي في دور النضوج لم يكن في حسابان الجابري على ما يبدو، فقد اكتفى بالاخذ من نصوص كتاب الكافي وهي نصوص روائية، واستلهم أحياناً بعض كلمات صدر المتألهين الشيرازي و متفرقات اخرى، و الحال ان الجابري لو أراد قراءة العقل الشيوعي في القرون الأولى الثلاثة؛ لربما شكّل كافي الكليني اساساً مهماً اذا تمت الموافقة على عدم وجود آثار تنظيرية في تلك المرحلة مع هشام بن الحكم و مؤمن الطاق و امثالهما.

اما حينما يدخل الجابري صدر المتألهين الشيرازي في قراءته و مصادر دراسته فهذا معناه انه يوسّع من الدائرة، و هنا من حق أي قارئ أن يتساءل عند السبب الذي غيب عند الجابري تيار الكلام و العقل عند الشيعة من المفيد و الصدوق (على قول لا يجعله محدثاً محضاً) و العلامة الحلي و كاشف الغطاء و الشيخ الطوسي و غيرهم، و من ثم اعطى انطباعاً عن أن الاسماعيلية هي التي قامت بدور التنظير الفلسفي للهرمسية الشيعية انطلاقاً مما يسميه مبدأ المماثلة فيما اكتفت الاثنا عشرية باعتماد النص.

١. انظر المصادر المتقدمة.

الشيء المنهجي الذي يفترض عدم تجاوزه هنا هو أن الاثناعشرية ترى النص متواصلاً إلى عام ٢٦٠ تقريباً أو ٣٣٠ تقريباً بسبب اعتقادها بالأئمة الاثنا عشر، وهذه الخصوصية تستدعي تفسير الغياب التعقلي التحليلي القائم على تخمينات العقل وافتراضاته عن الساحة الشيعية ولو بدرجة من الدرجات، ومن هنا كان لا بد منطقياً حتى تتم القراءة المتوازنة بين الأطراف جميعاً من مقارنة الحياة الثقافية الشيعية بما بعد ما تراه الشيعة غيبة للإمام الثاني عشر عندها، وهذه المقارنة ستعطينا نتيجة ملفتة في النمو العقلي المطرد عند الشيعة عقب ما تسميه الشيعة بالغيبة الكبرى بل في مرحلة الغيبة الصغرى أيضاً.

امام هذا الموقف من العقلانية الشيعية (بحسب تسميتنا) نجد نقاط نراها هامة عند العلامة الطباطبائي تصب في هذا الاطار، أي اننا سنأخذ مقولة الدكتور الجابري أو بتعبير أدق بعض مقولته حول الشيعة لتكون بمثابة نقطة التحليل للعلامة الطباطبائي هذا من جهة، ومن جهة أخرى سنرى - وبعيداً عن الموقف النهائي من العرفان العلمي والنظري - العقلنة الشيعية للعرفان منطلقين في نموذج منها فقط هو العلامة الطباطبائي.

سنحتمل ان الصيغ الغامضة للتفسير الشيعي للعالم قد تكون تعبيراً عن الغموض الطبيعي للعرفان و بالتالي فينبغي أن تكون المحاكمة للمعقول و اللامعقول للعقلانية أو للهرمسية أو... انطلاقاً من التفسير العقلي للعرفان و الذي ظهرت صورته المنتظمة في مرحلة متأخرة على ما يبدو كما هو الحال في مجمل الفكر الديني حتى غير الاسلامي.

في قراءتنا للعلامة الطباطبائي في ثنائي العرفان / الكلام الذي نأخذه (أي الكلام) كتعبير عن عقلنة العرفان و تفسيره العقلي أو بعض هذه العقلنة وهذا التفسير تستوقفنا نقاط:

النقطة الأولى: يرى العلامة الطباطبائي في حوارهِ مع الدكتور هنري كوربان و في مواضع أخرى في نتاجاته ان التفكير الفلسفي التعقلي كان موجوداً عند الشيعة منذ زمن الائمة بل منذ زمن الامام علي عليه السلام بالتحديد، و يعتقد العلامة الطباطبائي رسالة ملحقة يوجهها إلى كوربان تتعلق تحديداً بهذا الأمر يفرد فيها فصلاً تمت عنوانته بـ «التفكير الفلسفي في نصوص أئمة الشيعة»،^(١) كما يؤلف رسالة خاصة تحت عنوان علي و الفلسفة الإلهية.^(٢)

يعتقد الطباطبائي ان ثمة كثير من النصوص الواردة في هذا الاطار يراها واضحة للمتبعين، و من هنا فهو يقتصر على ذكر مجموعة من النصوص تبلغ العشرين نصاً يعود ستة عشر نصاً منها إلى الامام الأول علي عليه السلام،^(٣) و في تحليله هذه النصوص كما في فرزه لها فرزاً فلسفياً بعد ذلك، يرى العلامة أنها تتصل بأمهات مسائل العقل و التعقل كقضية وجود الله تعالى و وحدانيته و صفاته و عينية الصفات للذات و علم الحق تعالى بذاته و بالأشياء و مسألة أن الحق معلوم لكل شيء، و قضية القدرة، و الصفات

١. السيد محمد حسين الطباطبائي، الشيعة: ١٦٢.

٢. يعالج هذا الكتاب الموضوعات الفلسفية التي استنبطها العلامة الطباطبائي من كلمات الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، و هو من الكتب الهامة على هذا الصعيد.

٣. المصدر: ١٦٤ - ١٨٩.

السلبية، والفعلية، والقضاء والقدر وغيرها.^(١) يعتقد العلامة ان هذه النصوص تنطوي أيضاً على تنظيم طرائق الاستدلال، بل يرى ان ثمة اصطلاحات ادرجت في النصوص لم يكن لها سابق تداول بين العرب، و يرى في هذا الأمر نقطة تقدّم لصالح هذه النصوص^(٢) (والحال ان نمط التعاطي الحالي مع ظاهرة كهذه هو نمط عكسي تماماً، اذ تؤخذ ظاهرة الاصطلاح هذه مؤشراً على وضع الاحاديث في الحقبات اللاحقة ما بعد ظهور الفلسفات الاخرى في العالم الاسلامي و شيوع الترجمة، ولا يهمننا فعلاً تحديد موقف).

لكن ما يثير بشكل ملفت هو ان العلامة يرى في هذه النصوص و الوثائق مجموعة من الموضوعات و الافكار و البيانات التي لم يكن لها عين و لا أثر لافي الوسط الاسلامي في تلك الحقبة بل و لا في الوسط الفلسفي السابق على الاسلام كما في الفلسفة اليونانية الذي تمت مطالعته بعد عصر الترجمة «من قبيل الوحدة الحقة في الواجب و ان ثبوت الوجود الواجب هو نفس ثبوت وحدته، و مسألة ان الواجب معلوم بالذات و ان الواجب يعرف بنفسه بلا وساطة و ان جميع الاشياء تعرف بالواجب لا بالعكس... و نظائر هذه المسائل».^(٣) هذه الموضوعات ظهرت و اكتسبت صيغة الحل و اوضحت مفهومة عند الطباطبائي في القرن الحادي عشر الهجري، و مقصوده بعد ظهور الملاصدرا

١. المصدر: ١٩٠-٢٠٣.

٢. نفس المصدر: ١٦٣.

٣. نفس المصدر: ١٦٣.

و تأسيس الفلسفة المتعالية.

هذه الفكرة من العلامة الطباطبائي تجد نفسها فيما يراه الشيخ الشهيد مرتضى المطهري في بعض دراساته من ان الفلسفة الارسطية واليونانية لم تكن تملك في قضايا الوجود ومباحثه العامة سوى مسألتان فقط هما بداية مفهوم الوجود واشتراكه المعنوي فيما تضاعفت قضايا الوجود وعشرات المرات مع الفلسفة الاسلامية في محاولة من المطهري لرد المقولة القاضية بانه لافلسفة اسلامية (فضلاً عن عربية) وانما ترجمةً واعادة صياغةٍ للفلسفات الاخرى سيما اليونانية،^(١) وبعض المطالب التي اشار اليها العلامة الطباطبائي بيد وانها تركز على مقولات جاءت متأخرة عن العصور الاولى خصوصاً موضوع أصالة الوجود.

في تحليل الطباطبائي للنصوص (وهو تحليل لانريد الخوض في محاكمته) يخرج الطباطبائي بسلسلة مترابطة غاية في الأهمية وفق الفلسفة المتعالية اخترنتها النصوص من قبيل اصالة الوجود و وحدته المشككة، واشتراكه المفهومي، والوجود المستقل والرابط، وان الوجود الرابطي عين الربط، و مقولتي الامكان والوجوب.^(٢)

هذا التصور للعلامة الطباطبائي يقف بالضبط قبالة تفسير و تحليل الدكتور الجابري، لان هذا التصور يرى عقلنة الفكر الشيعي ظاهرة أصيلة،

١. شهيد مرتضى مطهري، مجموعه آثار، انتشارات صدرا، ايران، الطبعة الخامسة، ١٩٩٧،

ج ٥، نظري اجمالي به سير فلسفه در اسلام، سيما، ص ٢٦ - ٣٢.

٢. الشيعة: ١٩٢ - ١٩٣.

أي أنه يقول بأصالة العقلانية في هذا الفكر ومنذ مراحل الأولى مع الامام علي بن أبي طالب عليه السلام، وهي فكرة تقف على الطرف الآخر لما يراه الدكتور الجابري من اللاتنظير الامامي لقضايا العرفان الشيعي، فإذا كان هذا هو العرفان الشيعي فإن العلامة يراه قد دخل مرحلة التعقلن منذ بداياته، بل اذا أردنا أن نرتقي أكثر في عملية التحليل، سنجد أن موقف العلامة الطباطبائي يصب في صالح القول بمصاحبة العرفاني و العقلي و الكلامي كل من موقعه مصاحبةً تاريخيةً على صعيد التراث الشيعي.

هذا هو ما يريده الطباطبائي، لأن العلامة - كما مرّ - لا يرى الحجية المنطقية للنص في زوايا الكلام و الأمور الثقيلية، وهذا معناه ان استحضاره هذه النصوص للدكتور كوربان - كما تشهد به سياق المحاوره معه - كان الهدف منه تقديم قراءة تاريخية للفكر الشيعي تصب في صالح العقل و الفلسفة من جهة و في صالح عقلنة و عقلانية هذا الفكر (أي الشيعي) من جهة أخرى. هذه المنظومة من الافكار تمنحنا يقيناً بوجود علاقة في غاية الحميمية بين العرفان و الكلام عند العلامة «العرفان» هنا لان افكار الامام المعصوم عند العلامة كشيخي هي افكار تنتمي وفق التفسير العرفاني إلى العرفان سواء سميت وحيّاً أو الهاماً أو علماً غيبياً أو... و نعبر بالعرفان أيضاً انسجاماً مع التعبير الذي استخدمه الجابري، و «الكلام» هنا لان هذه القضايا أمور تخصّ أصول الاعتقادات فلا مجال لفصل الكلام عنها.

من هنا سيجد القارئ نوعاً من التسامح في استبدالات كلمات الكلام / العقل / العقلانية / الفلسفة، لأن جميعها واحد هنا تقريباً حيث تتكلم عن الكلام في عصوره المتأخره، و بالتالي ليس ثمة عدم محرمية بين هذين

الاتجاهين، بل هناك تكامل بينهما ليكون الكلام و الفلسفة لغة العرفان العملي الذي لا يملك لغةً أن صح التعبير.

بهذا نخلص إلى ان العرفان العملي الشيعي في تصوّر العلامة فضلاً عن تجربته قد تمت صياغته كلامياً و فلسفياً بصورة متطوّرة منذ المراحل الاسلامية الأولى، فضلاً عما بعد الاجيال الكلامية الاولى لاسيما بعد الشيرازي.

النقطة الثانية: ما هو موقف العلامة الطباطبائي من علم الحديث و المحدثين، و بالاساس من ظاهرة الحديث؟

السبب في استحضار موقف العلامة هذا هو اجراء مقارنة بين تصوّر العلامة لدور النص و الحديث النبوي في المجتمع الاسلامي عموماً، و بين تصور الدكتور المجابري لنصية الشيعة و آنهالم تكن لتملك تنظيراً فلسفياً.

الذي يراه العلامة الطباطبائي - بعد احترامه موقعية الحديث الشريف عن المعصومين عليهم السلام - أن ثمة علاقة معينة بين الممارسات القمعية للسلطة و بين تعاضل دور الحديث و المحدثين لدى الصحابة و التابعين، اذ يفهم من سياق كلام العلامة في هذا الموضوع انه يرى بأن تضاًؤل حرية البحث و قمع حركة النقد و التحرر، و الاعتقاد ببدعة البحث في اصول الاعتقادات نظرياً و عقلياً.^(١)

بعد ذلك القضاء على تيار الاعتزال الذي يراه العلامة الاستثناء الوحيد على ما يبدو في عالم الجمود و اللاتقد كل ذلك ساهم في تعزيز موقعية الحديث و تحوّل الصحابة و من بعدهم من المحدثين إلى مصادر للعلم و التربية.^(٢)

١. م، ن: ٧٦.

٢. م، ن: ٧٦.

لا يرى العلامة مشكلةً في أساس مرجعية الحديث والمحدثين بيد أن لبّ المشكلة عنده هو في مجموعة عوامل أحاطت بالحديث (الذي أصبح مرجعية هو والمحدثين به) و ضعف الفكر الاسلامي عموماً في مآزق، إذ أن شيوع ظاهرة الحديث و مرجعية المحدث صاحبها سلسلة من الامور المقلقة و التي تقف على رأسها ظاهرة افتقاد الصحابة (و به شكل عام على حد تعبير العلامة) لروح البحث التحقيقي.^(١)

معنى هذا الافتقاد و دلالته هنا فيما نخمن انه رأي العلامة هو تبلور مرجعيات اشبه بالبيغائية، و هو ما يترك اثره على مجمل الفكر الديني عموماً. إلى جنب تلك الخصوصية في الصحابة انفسهم بما هم محدثين، كان منع السلطات للبحث النقدي و حظرها التدوين، و ظهور الوضاعين من مندسي أهل الكتاب عوامل ساهمت على وضع مرجعيات غير حقيقة و غير مناسبة، و من هنا يرى العلامة عنصراً سلبياً في ظاهرة «اقبال عموم المسلمين على الحديث و المحدثين باكثر ما تستلزمه الحاجة الحقيقة».^(٢)

هذه النقطة هي اكثر الموضوع حساسية في قراءة موقف العلامة من ظاهرة الحديث، فالعلامة فيلسوف عقلائي من جهة و عرفاني شهودي من جهة اخرى لا يمكنه ان يقبل مرجعيات شاملة من هذا القبيل تقف على حساب العقل و الشهود، و تعاضم الدور الحديثي المتقدم هذا ادى في نهاية المطاف - كما يراه العلامة - إلى تجاهل قاعدة العرض على القرآن الكريم، و

١. المصدر: ٧٥-٧٦.

٢. المصدر: ٧٧.

من ثم الاعتقاد على حديث واحد في أية دعوى والقبول بأي موضوع «وان كان خرافياً بدلالة خبر واحد ويحسب في زمرة الحقائق»^(١).

نتيجة لهذا الوضع التراخيدي لعلم الحديث في تصوّر العلامة يرى رحمه الله أن الحديث «بث حالة» من الجمود والركود في سائر العلوم الاسلامية، و كنتيجة لركود العلوم - بتأثير علم الحديث - اختفت حرية البحث النقدي المنفتح، وافتقدت العلوم فرصتها في النمو الحقيقي...»^(٢).

فعلم الحديث تسبّب عن ضمور في حرية البحث والتحقيق وهي حرية تعني عند العلامة البحث التعقلي التنظيري الفلسفي، و اطلاق العنان لمشاهدات و مكاشفات القلب الصافي، و علم الحديث نفسه ساهم أيضاً في ركود العلوم فيما بعد، وبالتالي أحلّ مرجعيات فكرية في الفكر الاسلامي لم تكن - كما تقدم - لتستحق هذا الحجم المرجعوي الذي اكتسبته.

من مجمل هذا الموقف العام للعلامة الطباطبائي يتضح لدينا موقعية العقل والعقلانية من جهة، كما تبدو امامنا صورة واضحة عن مكانة النص الواقعي والظاهري، وبالتالي فالعلامة اراد صياغة علم الكلام (بل و ربما مجمل الفكر الديني) صياغة فلسفية واقعية، و لم يكن ليرضى ببناء الكلام و الاعتقادات على اسس علم الحديث الذي كان له موقف متحفظ جداً إزاءه.

بالرغم من ان العلامة في بعض نصوصه كان يحاول مطابقة كلامه على الظاهرة الاسلامية العامة الأمر الذي يثير تساؤلاً عن مدى امتلاكه مواقف

١. المصدر: ٧٨ - ٧٩.

٢. م، ن: ٨٠.

من هذا القبيل داخل الدائرة الشيعية، إلا أن نسق بِنَيْتِ العلامة لافكاره في هذا الموضوع لاتدع مجالاً جدياً للشك في أنه كان يوصل لمنهجية حقيقية شاملة سيما لعلم الكلام و البناء الاعتقادي، و هي منهجية وان لم تلغ دور النص و هو ما لم يكن يريده العلامة إطلاقاً بل اعتبره نوعاً من التفريط^(١) - ولكنها كانت تهدف إلى بلورة سلم رتبي للمصادر المعرفية يتربع فيه العقل على العرش الفكري حيناً لا يكون بالامكان تلمس الشهود الباطني من كل الناس. من يقرأ العلاقة في نظرتة للتأريخ الاسلامي يجد - كمجمل الموقف الشيعي - تشاؤماً كبيراً من هذا التاريخ بحيث لا يكاد الانسان يتردد في إضفاء العلامة طابعاً سلبياً قائماً على هذا التاريخ، لكنه حينما يأتي إلى التاريخ الشيعي لا يتركه سليماً من نظرة التشاؤم هذه نتيجة التأثير بمدسة الخلافة، بيد انه يرى فيه النور الذي استمر مرّ الايام دون ان ينسى الاعتزال الذي يراه استثناء في مسيرة الظلام الطويلة.^(٢)

من هنا جاء نقد العلامة للمسار التاريخي العلمي الاسلامي نقداً يعتمد على اساسين، أحدهما البعد الطائفي الذي لم يغب عنه و ثانيها مرجعية العقل و حريرته، و البعد الاول و الثاني جعلاه يرى الشيعة من منظار مختلف لكن لا كلياً بل بعض الشيء، اما الاعتزال فهو حصيلة موقفه من البعد الثاني فقط. وفقاً لذلك نجد العلامة الذي هو عارف عرفاناً شيعياً رجلاً من الطراز الاول للعقلين المدرسين الذي ربتهم مدارس الفلسفة و الكلام الشيعي

١. المصدر: ٧٩.

٢. المصدر: ٧٦.

سما مدرسة الحكمة المتعالية التي أسسها صدر المتألهين الشيرازي، وهذا معناه ان الفكر الشيعي وفق هذه المقارنة لم يكن هرمسياً وان كان العرفان ماداً وشائجه فيه،^(١) كما لم يكن نصياً يسلب العقل حقه في التفكير وان جعل الكتاب والسنة - كما بقية المسلمين - اساساً من أسس الفكر الديني و ملهماً من مصادر المعرفة الملهمة.

فهذه القدرة الدمجية الموجودة عن العلامة (وقد كانت موجودة قبله) تعطي انبأاً واضحاً عن اللاهرمسيد الشيعية اذا اردنا قراءة مجمل تاريخ الفكر الشيعي لنتمكن من أخذ العلامة كما الشهيد الصدر (وان بدرجة اضعف نظراً لعدم وجود مشرب عرفاني واضح له) و المطهري نماذج اساسية للفكر الشيعي في النصف الثاني من القرن العشرين.

الشيء الغريب الذي يلحظ لدى مقارنة كلام الدكتور الجابري والعلامة الطباطبائي هو ان كل واحد منهما اتهم مدرسة الآخر (الشيعية - السنة) بنفس التهمة، ففياً أصراً الجابري على نصية الاثنا عشرية و ابتعادها عن النظر الفلسفي، كان العلامة يرى في مدارس المسلمين - عدا المعتزلة - نفس الظاهرة و ان بلغته الخاصة.

١. نتكلم عن العرفان هنا بعيداً عن الجدل في علاقته و علاقة التصوّف العملي و النظري بالتشيع، و هو موضوع انقسم فيه الباحثون إلى رأيين يرى أحدهما ترابطاً شديداً و عميقاً بينها - أي التشيع و التصوف أو العرفان - و منهم الدكتور الجابري، فيما يرى الآخر تباعداً بينها كالسيد هاشم معروف الحسني في كتابه «بين التصوف و التشيع»، و هو الرأي الذي يميل إليه التيار الفقهاء عادةً.

الفصل الثالث

التجربة الكلامية للسيد الشهيد الصدر

تمهيد

ترتكز أفكار المفكرين الكبار عادةً على أسس واحدة تشتمل مختلف النشاطات التي قاموا بها، وهو ما تعزّزه المركزية الموجودة في عالم الفكر إلى حدّ معين، و الترابط و التماسك المحكمين بين العلوم و المعارف على مختلف أصعدتها، و نفس الكلام - و ربما بشكل أوضح - الفكر الديني بمختلف مجالاته، مع الاعتراف الكامل بالخصوصيات التي يتمتع بها كل فرعٍ علميٍّ دينيٍّ لوحده.

هذا ما يلاحظ الإنسان لدى قراءة شخصية فكرية دينية ذات دورٍ نهضويٍّ في عالم الفكر و الثقافة و الوعي، من أمثال الشهيد «السيد» محمدباقر الصدر رحمته الله، فكما سنلاحظ هناك خيوط معرفية واحدة تقريباً حكمت المنهاج الفكري الذي سار عليه الصدر بعد أن أصله بمفرده أو مع الآخرين، و المنهاج الفكري الذي غلب على جهود المفكرين المسلمين في القرن العشرين تميّز بالطابع المعرفي غالباً، وهو ما كان للشهيد الصدر دورٌ

بارز فيه أيضاً.

سنحاول هذا الفصل الإطلال على أبرز معالم التفكير الكلامي عند السيد الصدر من زاوية منهجه، وعندما يتحدث عن مميزات أو سمات أو معالم منجية لعلم الكلام عند الشهيد الصدر فلا يُهدف إلى اكتشاف مواطن إبداع أو سمات مفردة وكأن لاتجارب مشابهة بمقدارٍ أو بآخر، بل يُقصد تلمس ما انطبعت به منهجية هذا العلم في هذه المدرسة الفكرية دون إحداث قضيعة كاملة مع التجارب الأخرى.

بالرغم من تعدد معالم التفكير الكلامي عند السيد الصدر لكن هذا الفصل سوف يقصر النظر على بعضها نظراً لضيق المجال.

على أية حال فأبرز معالم المنهج عند الشهيد محمد باقر الصدر هي

كالتالي:

١. الانطلاق المعرفي و البداية المنهجية

امتازت الفلسفة الحديثة و المعاصرة عموماً باستعاضتها بمباحث الوجود و ملحقاته بمباحث المعرفة و توابعها فتركزت الجهود المكثفة منذ ديكارت و حتى عصرنا الراهن على البناء المعرفي للفكر البشري، و تحوّلت المعرفة نفسها إلى مادة للدراسة و التحليل.

لم يكن الأمر كذلك في الفلسفات السابقة بما فيها الفلسفة الإسلامية و الفلسفة المدرسية في القرون الوسطى، بالرغم من أنّ مباحث المعرفة في الفلسفة الإسلامية لم تكن بالقليلة، فقد توزّع هذه المباحث في أبواب الوجود الذهني و علم النفس الفلسفي، و في مباحث العقل و العاقل و المعقول

و كذلك في مباحث الإلهيات بالمعنى الأخص لدى الحديث عن صفات الباري بما فيها صفة العلم.

هذا علاوةً على المنطقيات المهتمة بهذا الصعيد، بيد أن هذا الكم الكبير من دراسات المعرفة لم يبرز إلى السطح كمنطلقٍ لتأسيس الفكر و المنظومة الفكرية، فلم ينطلق الفيلسوف من قراءة الجهاز المعرفي إلى قراءة الوجود بل اتصل مباشرةً بالوجود نفسه ليجعل منه مادةً و موضوعاً لفلسفته «الموجود بما هو موجود»، أما المنطقيات فكانت أطرها محددة مفروغاً عنها نسبياً و إن كانت هناك نقاشات في تفاصيلها و جزئياتها و هو ما أزال مبررات الحاجة لدى الفيلسوف للقيام بإعادة تصنيع منطقي.

لكن الوضع كان مختلفاً في أوروبا الحديثة و أوروبا النهضة و الآلة فقد ضربتها عاصفة الشك نتيجة تطورات العلوم الطبيعية التي هزّت أركان المعرفة الأرسطية و البطليموسية و... كان الوضع مختلفاً و كانت الحاجة أكبر إلى إعادة النظر في جهاز المعرفة الإنسانية.

بالرغم من النفوذ الغربي في العام الإسلامي منذ القرن التاسع عشر، إلا أن علم الكلام الإسلامي لم يقم بإعادة تشكيل و إنتاج معرفياته، ربما لأنه لم يعيش ظروف أوروبا في تلك المرحلة، فالآليات التي اتبعتها جمال الدين الأفغاني في «الرد على الدهريين»، و كذلك الشيخ محمد عبده في «رسالة التوحيد» و غيرها و هكذا غيرهم وصولاً إلى العلامة الطباطبائي و الشهيد الطهراني لم تحدث فيها تغييرات بنوية هامة على الصعيد المعرفي.

فبقيت مرجعية النص من جهة ضمن آليات القراءة المستمدة من علم أصول الفقه، كما بقيت مرجعية المنطق الأرسطي من جهةٍ أخرى - إلى

جانب المنحى الإشراقي - ثابتة حتى لدى أرقى أشكال التفكير الفلسفي عند صدر المتألهين والذي تمثله الطباطبائي والمطهري تمتلاً راتعاً.

لعل هذا هو مقصود بعض الباحثين من أن مشروع الصدر الفكري النهضوي كان متقدماً على مشروع الطباطبائي والمطهري من حيث قدرة المواجهة خاصة على صعيد المنهج والأطروحة،^(١) وإن كان هناك مجال كبير للنقاش في هذا التقييم من حيث اعتبار الطباطبائي والمطهري أصحاب دور محدد بنطاق الخاصة ومن حيث الإيجاء بضعف تجربتهما على الصعيد الفكري العام، وهو ما يمكن قبوله مع أمثال كاشف الغطاء والبلاغي والمظفر، لكن القراءة التاريخية للمطهري واستاذة تكشف عن معطيات مختلفة لا أقل في تلك المرحلة.

لكن ذلك - أي إعادة الانتاج المعرفي - لا يعني بالضرورة فشلاً أو مشكلةً بقدر ما يؤكد على عدم وجود محاولات لبنيّة المعرفة الدينية من جديد، وربما ذلك لعدم قناعة بذلك كما تحكيه مناقشات المفكرين المسلمين للمنطق الديالكتيكي والوضعي والتجريبي أو تفضيلاً للموضع السائد.

لكن القضية عند الشهيد محمد باقر الصدر كانت مختلفة، فالمنطق الفكري العام - وبالأخص المنطق الكلامي - عنده كان منطلقاً فلسفياً معرفياً ابيستمولوجياً.

هذا معناه تلقائياً تبدلاً جوهرياً في آليات التفكير الكلامي وهو ما

١. عبد الجبار شرارة، منهج الشهيد الصدر في دراسة المسائل الاعتقادية، مجلة قضايا إسلامية، مؤسسة الرسول الأعظم، العدد الثالث، ١٩٩٦ م، ص ٤٠.

تحكيه بوضوح نتاجاته أيضاً كما سيلاحظ.

هذه هي نقطة التمايز بين الصدر و كل من الطباطبائي و المطهري و ورثتهما الحاليين على الصعيد الفلسفي من امثال الشيخ عبدالله الجوادى الآملى و الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي و آخرين، فالطباطبائي و المطهري قراء موضوعة المعرفة في «أسس الفلسفة و المذهب الواقعي» و غيره من النتاجات لكنها تقدا كافة الاتجاهات التي تبتعد عن الفلسفة العقلية، و لهذا عندما أتيا إلى مباحث إثبات وجود واجب الوجود استخدموا الآلية الفلسفية العقلية الكلاسيكية المدرسية مع إجراء تطوير داخلي كما حصل مع الطباطبائي في تطويره صياغة برهان الصديقين^(١) و المطهري في برهان النظم^(٢) و هكذا الحال مع الجوادى الآملى في كتابه المخصص لاثبات وجود الله تعالى رغم أنه استعرض فيه مختلف أنواع الأدلة القديمة و الحديثة الشرقية و الغربية.^(٣)

١. تعليقة الطباطبائي على الأسفار ٦ : ١٤ - ١٥ - ٤٠، نقلاً عن رسالة التشيع في العام المعاصر، مقال العلامة الطباطبائي السيرة الفلسفية، الشيخ جوادى الآملى، ص ٤٦١، مؤسسة أم القرى للتحقيق، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ، ترجمة جواد علي كسار.
٢. أظن مجموعة آثار ٤ : ٦٤ - ١١١، انتشارات صدرا، إيران الطبعة الثانية، ١٩٩٥ م.
٣. عبدالله جوادى آملى، «تبيين براهين اثبات خدا تعالى شأنه»، سلسلة بحوث فلسفة الدين، نشر مركز الإسراء، الطبعة الاولى، و قد استعرض المؤلف في هذا الكتاب مختلف أنواع براهين إثبات وجود الله تعالى من قبيل برهان النظم و برهان آنسلم و برهان الفطرة، و البراهين الأخلاقية، برهان الامكان و الوجود، و برهان الحركة و الحدوث، برهان الامكان الفكري، برهان الصديقين، برهان المعجزة برهان التجربة الدينية.

الشرقية والغربية (١)

فنقطة التمايز كُمنّت في أن موضوع المعرفة لم تحضر في نفس المبحث الكلامي عدا بعض النقاط المتصلة بمنكري وجود الواجب،^(٢) ولهذا نلاحظ أن الشهيد المطهري خصص مقدّمة البحث حول مسألة الصانع وجوداً و صفاتاً بنقد المنهج الحديثي الحنبلي الذي كانت لديه مواقف من النظر العقلي في قضايا الصانع و صفاته فيما ظهرت البراهين الفلسفية و الكلامية المعروفة في البحث.^(٣)

١. عبدالله جوادي آملي، «تبيين براهين اثبات خدا تعالى شأنه»، سلسلة بحوث فلسفة الدين، نشر مركز الإسراء، الطبعة الأولى، وقد استعرض المؤلف في هذا الكتاب مختلف أنواع براهين إثبات وجود الله تعالى من قبيل برهان النظم و برهان أنسلم و برهان الفطرة، و البراهين الأخلاقية، برهان الامكان و الوجوب، و برهان الحركة و الحدوث، برهان الامكان الفكري، برهان الصديقين، برهان المعجزة برهان التجربة الدينية.

٢. لقد استعرض الشيخ عبدالله الجوادى الأملى في كتابه المتقدم حول اثبات وجود الله تعالى مجموعة من المقدمات المرتبطة بالعلم و السفسطة و نحو ذلك، و هذه نقطة امتياز بيد أنها متأخرة عن تجربة الشهيد الصدر كثيراً نسبياً، كما تجدر الإشارة إلى أن العلامة الطباطبائي و الشيخ المطهري قد سبقا الصدر زمنياً في دراسة موضوعية المعرفة حسب الظاهر من تاريخ تأليف كل من فلسفتنا و أسس الفلسفة، كما أنها تعرضاً أيضاً في مباحث إثبات واجب الوجود لبعض قضايا المعرفة لأن حضور المعرفة عند السيد داخل المنظومة الكلامية كان أكبر و حافلاً بالمعطيات أكثر، هذا هو المقصود بالذات لنا هنا.

٣. أنظر أصول الفلسفة و المنهج الواقعي، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، ترجمة السيد عمار ابو رغيف، نشر مؤسسة ام القرى للتحقيق، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ-ق، بيروت، ج ٣:

<-----

بالرغم من أن ستة أو خمسة مقالات من أصل أربعة عشرة مقالة تشكل كتاب أسس الفلسفة - الذي يمثل المستوى الأكثر حداثة فلسفياً - كانت مخصصة لقراءة موضوعية المعرفة.^(١)

هذا معناه أن موضوع المعرفة كانت تمثل - بالرغم من الاهتمام الكبير الذي أولاها إياه الشهيد مطهري - مادة قراءة والآن المنهج المعرفي كان ناجزاً لدى هؤلاء المفكرين وهو المنهج العقلي المعروف، بيد أن المسألة كانت مختلفة إلى حد معين عند الشهيد الصدر فقد حصل هناك تمازج واضح عنده بين مبدأ وجود الله تعالى والبرهنة عليه وبين التعديل المعرفي أو في البداية القراءة المعرفية، وهو ما يتجلى في أكثر من موضع.

فالصدر كان يهدف في فلسفتنا نقد التفسير المادي الماركسي للعالم فلم يتمكن أثناء بحثه من تجاهل النظام المعرفي، لقد خصص القسم الأول من كتابه لبحث نظرية المعرفة ولم يتمكن من تجاوز النظرية حتى الفصل الأخير من الكتاب الذي خصص لدراسة مسألة الإدراك^(٢)، أما "الأسس المنطقية

-----< ٢٠٦ - ٢٢١، كما وانظر براهين الصديقين وارسطو وابن سينا والنظم والحدوث و برهان الفارابي... في نفس الكتاب ٣: ٢٧٣ الى مباحث وحدة الواجب ص ٣٦٣، وكذلك انظر بداية الحكمة: ١٥٦ و نهاية الحكمة: ٢٦٨ - ٢٧٢، وانظر المصدر الفارسي في مجموعة آثار أستاذ شهيد مطهري ٦: ٨٧٩ - ٩٨٩ و ٩٣٣ و ص ١٠١٢.

١. والمقالات هي الفلسفة والسفسطة، العلم والادراك، قيمة المعلومات، ظهور الكثرة في الادراكات، الادراكات الاعتبارية (وما هي الفلسفة)، انظر مجموعة آثار ٦: ٥٧ - ٤٥٦...
٢. انظر القسم الأول من فلسفتنا، نظرية المعرفة: ٥٧ - ٢٠٣، وانظر مسألة الادراك من الكتاب: ٢٧١ - ٤٠٠.

باعتبارها هدفاً له.^(١)

هكذا الحال في "موجز أصول الدين" الذي يعرضه الصدر لغير المختصين في الفكر والمعرفة، فمجدداً لم يتمكن الصدر - نظراً لعمق المزاجية الحاصلة في ذهنه - من الفصل بين الجهاز المعرفي وبين المنظومة الكلامية فأغرق كتابه هذا بتحليل النظريات المعرفية ولو بصورة موجزة حيث عالج فيه التجريبية والوضعية والديالكتيكية ولم تخل مباحثه الأولى من إشارات متواصلة لهذا التمازج^(٢).

لا نعني بهذا التمازج مجرد توظيف الصدر بناء معرفية فحسب فهذا ما فعله أيضاً كل الفلاسفة بمن فيهم الطباطبائي والمطهري ومن قبلهما الأفغاني، وإنما نقصد حشره عامداً على ما يبدو وموضوعه المعرفة في علم الكلام نظراً لسياق تاريخي يفرض ذلك في المرحلة الراهنة، فعندما أعالج كمتكلم اثبات نبوة النبي محمد ﷺ لم يعد يكفي لي الآن أن أقرر الدليل وفق بُناي المعرفية المقررة ربما في مكان آخر، بل لا بد أن أقدم في مشروعِي الكلامي الموقف المعرفي الذي اختاره.

ولا يبدو بحسب الظاهر أن الشهيد الصدر كان يصدر عن حركة مستقلة في موضوع المعرفة وعلومها، إذ من المرجح جداً أن طبيعة الخلاف الأيديولوجي الحديث بين الدين وخصومه هي فرضت عليه - لا أقل في البداية أو في غير كتاب الأسس - إقحام مسألة المعرفة في الجسم الكلامي.

١. الأسس المنطقية للاستقراء: ٤٦٩.

٢. موجز أصول الدين (أو المرسل و الرسول الرسالة)، تحقيق و دراسة عبد الجبار الرفاعي،

٢٠٠١م، ص ١٢١ - ١٤٥.

فالصدر لم يتواجه و مدارس كلامية تتخذ نفس المنطق أساساً لعملياتها الذهنية كما هو الحال في قواسم المنطق بين المعتزلة والأشاعرة أو بين الشيعة والسنة، بل شعر بوضوح أن هناك أزمة تخاطب سوف تحدث لو لم يقم علم الكلام بإعادة رسم جهازه المعرفي أو لأقل لو لم يحضر العلم هذا الجهاز في كلامياته.

هذا ما جعل الصدر محاطاً بنظريات المعرفة الغربية و لم يتمكن من مناقشة إلحادية ماركس وستالين و ماوتسي تونغ دون أن ينهي موقفه من حسية جون لوك و مثالية جورج باركلي و تجريبية جون ستوروات ميل و وضعية أوغست كونت و تقديية عمانوئيل كانط و غيرهم...

بل ترقى الصدر مع "الاسس المنطقية للاستقراء" حيث مارس منهجاً معرفياً منطقياً جديداً طبقه أيضاً في "موجز أصول الدين"، كما و دخل معترك الصراع المنطقي لا لغرض تبديد أزمة التخاطب بل لغرض إعادة رسم الحارطة المنطقية عنده.

فالعنصر الأساسي في كلام الصدر يكمن في إدخال المعرفة ليس فقط كأساس و منطلق يطالب علم الكلام أو المتكلم - مباشرة أو لا بالمباشرة - باتخاذ موقف واضح حياله، مما يدفع إلى اجتهاد معرفي و ليس فقط إلى خبرة في المعرفة كموضوعة علمية.

فالمتكلم لا يحتاج فقط إلى أن يخبر المنطق الأرسطي لكي يعرف كيف ينظم أفكاره بقدر ما هو بحاجة إلى أن يعيد إنتاج المنطق عامّة ضمن اجتهاد واضح و عقل غير مستقبل، ليس هذا هو العنصر الأساسي فقط بل دمج علم

العرفة بعلم الكلام كان هو الأهم أو فلنقل دمج علم الكلام بعلم المعرفة. في زعم الكاتب هنا فإن الشهيد الصدر متكلم في فلسفتنا والاسس المنطقية بدرجة كبيرة و ليس فقط فيلسوفاً، لأن الوظائف التي وضعت لعلم الكلام والتي مثلت عنصر وحدته كانت موجودة في فلسفتنا وبدرجة معينة في الأسس، فالبرهنة على اصول المعارف و شرحها و دفع الشبهات عنها كانت أموراً حاضرة بقوة و هادفة في نتاجات الصدر الفلسفية أيضاً، وهذا ما يبرر النظر الى هذه النتاجات على انها نتاجات كلامية إلى جانب كونها فلسفية.

اذن ثمة تمايز بين الصدر و الآخرين، فالصدر حاول دمج الكلام و المعرفة فيما فصل الآخرون بينهما، و السياق التاريخي هو الذي فرض على الصدر هذا الدمج إلى جانب الغائية الدينية كما سنها شاخصاً في كلامياته و معرفياته، و الا فن الطبيعي أن يكون الفصل هو الخطوة الأكثر منطقية، فعلم المعرفة له ميزاته و لا ينبغي إقحام المسائل العقائدية و الدينية فيه فيما أن علم الكلام له أهدافه و أغراضه و موضوعاته المستقلة التي تشكل مادة للبحث المعرفي لا مجالاً له تماماً كما أن الفيزياء و الكيمياء مادة للقراءة المعرفية.

من هنا يشتد احتمال تأثير الظرف التاريخي في هذا الدمج الذي حاول الصدر، و السبب في ذلك يعود إلى جدة موضوع المعرفة امام المتكلم، فعندما جاء المتكلم في القرن العشرين لاثبات وجود الله مثلاً رأى أنه لم يعد يقف أمام ملاحظة القرون الغابرة، لقد وجد إلحاداً بررته قضية المعرفة و

لولا قضية المعرفة التي سادت منذ القرن السادس عشر لما وجد امامه سيلاً من المدارس والتيارات الرافضة أو المشككة بوجود الله تعالى. فلم يكن أمام المتكلم بدّ من أن يعالج بنفسه هذا الموضوع لأنه في الحقيقة هو الذي يقف برهاناً لنفي وجود الله تعالى أو الغيب والروح والملائكة و... .

من هنا لم يقيم المتكلم بإنتاج جديد مهم جداً لبراهين اثبات وجود الله تعالى أو غيره بل أعاد طرح نفس البراهين بصيغ حديثة، وهذا معناه أن مشكلته لم تكن في قيام دليل على نفي وجود الله بل في قيام تصور معرفي ينفي أو يشكك في هذا الوجود و فرق بين الأمرين.

إذن الظرف التاريخي كان هو السبب وراء عملية الدمج التي قام بها الصدر، و إذا ما زالت مبررات هذا الظرف كما هو الحال في الفترة الراهنة - حيث انهارت الماركسية من جهة وهدأت نسيباً فورة الايديولوجيات من جهة ثانية و نضجت الرؤية المعرفية اكثر من جهة ثالثة مع جيلين معرفيين تمثلا مرحلة الستينات و السبعينات من جهة و الثمانينات و التسعينات من جهة ثانية مع سروش و لاريجاني و حنفي و أبو زيد و... - فإن الأنسب تأسيس فرع علمي مستقل مدرج بالدراسات الفلسفية الدينية يُعنى بشؤون المعرفة على أن يجتهد فيه المتكلم و لا يستقبل نظراً لنوع من التشابك بين قضايا العلوم الدينية تفرض اجتهادات متنوعة لا اجتهادات تخصصية في المرحلة الراهنة.

فكما لم يعد يكفي اجتهاد في علم الفقه من دون اجتهاد في أصول الفقه، لم يعد يكفي اجتهاد في الشريعة و أصولها دون اجتهاد في الفلسفة و الكلام

بدرجة من الدرجات كما يطرحه مشروع «فلسفة الفقه» المعاصر.^(١) لكن الصدر عالج في معرفياته علم المعرفة الأولية لا الثانوية، فقد قرأ المعرفة الانسانية من زاوية حقيقة العلم و الإدراك و قيمة المعرفة و المعلومات و... قبل مرحلة ظهور المعرفة، و هناك قراءة ثانية تتسم بالتاريخية تعالج ظاهرة المعرفة البشرية بعد تكوّنها و هو ما تميزت به تجربة الدكتور سروش لاحقاً، و اذا كنا نرى الفصل ما بين المعرفة و علم الكلام فإنما نراه في النوع الأوّل من المعرفيات.

و هو الذي عالج الصدر و المطهري و الطباطبائي و... لا في النوع الثاني الذي ركّزت عليه جهود الدكتور عبدالكريم سروش و الشيخ صادق لاريجاني و غيرهم، فإن النوع الثاني الذي يدرس ظاهرة المعرفة الدينية و يأخذها بالتحليل و المقارنة و المقاربة و النقد و التقييم و... يمكن بل من الضروري عده جزءاً من كيان علم الكلام بصيغته الحديثة كما يلاحظ لدى قراءة أطروحة علم الكلام الجديد.

٢. النظرية المعرفية (منطق الاستقراء)

يعد الشهيد محمد باقر الصدر المفكر الاسلامي الوحيد - ربما - الذي

١. يرى الشيخ مهدي المهريزي بأن واحدة من موضوعات هذا العلم المقترح الذي يُعنى بالدراسة الخارجية للفقه تختلف عن الدراسة الفقهية الداخلية هي تأثير الرؤية الكونية على اجتهاد الفقيه، أنظر مهدي المهريزي، مدخل إلى فلسفة الفقه، سلسلة كتاب قضايا إسلامية معاصرة ٥، ترجمة خالد توفيق، نشر مؤسسة الأعراف، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م، ص ٤ - ٥ و ٣٦ - ٣٧.

أسس لنظرية معرفية جديدة و خاصة مهما كان الموقف من نظريته، فقد رفض الصدر الرؤية الأرسطية المدرسية في قراءة المعرفة وهي الرؤية القائمة على افتراض وجود قبليات عقلية عديدة ذات إنتاج عقلي بحت تكمن صحتها في اضطرار العقل إليها و على رأسها البديهيات العقلية الاولية كاستحالة اجتماع النقيضين و مبدأ العلية و السنجية و... كما رفض الصدر أيضاً المنهج التجريبي الحديث في قراءة لظاهرة المعرفة و الذي كان يعتمد الحس و التجربة و الملاحظة فقط أساساً للمعرفة ضمن صيغ محدودة.

نقطة الانعطاف في تجربة السيد الصدر المعرفية هي مشكلة الاستقراء، لقد وضع كل من المنطق الأرسطي و المنطق التجريبي نظريته الخاصة و موقفه الخاص من الاستقراء و تحديد يقينيته و شروط و كيفية هذا اليقين، فأعاد المنطق الأرسطي الاعتماد على القبليات فيما قدّم المنطق التجريبي تصوراته لحل المشكلة سيما الطرق الأربع التي اقترحها جون ستيورات ميل، لكن الصدر سجل ملاحظاته على الطرفين معاً مخصصاً حوالي ربع كتابه «الأسس المنطقية للاستقراء» لنقد هذين الاتجاهين.^(١)

مشكلة الاستقراء التاريخية - كما يوضحها الصدر و آخرون - تكمن في عملية القفز من الخاص إلى العام، ففي الاستقراء بمراحله الاولي تجميع للظواهر الجزئية حيث يلاحظ تمدد الحديد «أ» بالحرارة كما يلاحظ تمدد الحديد «ب» أيضاً بها و هكذا الحال في الحديد «ج» و «د» و «هـ» و... لكن

١. انظر الأسس المنطقية للاستقراء: ١٣ - ١١٩.

المشكلة تكمن في القاعدة «كل حديد يتمدد بالحرارة»، كيف و من أين حصلنا عليها؟

فكل الحديد لم يقع تحت استقراءنا حتى نحكم عليه بالتمدد لدى مواجهته الحرارة و هذا ما يعني ان ما استقرأناه غير ما استنتجناه، و هذه المغايرة مغايرة بين الضيق الدائرة و الاوسع دائرةً، بين المفردات و القاعدة، إذن فكيف عاجلنا المشكلة و حققنا مبررات هذه الطفرة؟^(١)

الحل الذي ارتآه الصدر في أطروحته - التي أطلق عليها اسم المذهب الذاتي للمعرفة - يعتمد على مرحلتين يسمي إحداهما مرحلة «التوالد الموضوعي» و ثانيها مرحلة «التوالد الذاتي» و يرى الصدر أن المرحلة الاولى تسبق المرحلة الثانية و باتتها إلى القمة الممكنة لها تبدأ المرحلة الثانية بنظره.

يعتمد التوالد الموضوعي على نظرية الاحتمال الرياضية التي قرأها الصدر وكان له رأي فيها و في بديياتها، إذ يرى الصدر أن المفردات الجزئية تخضع نتيجة عنصر المراكمة على مركز واحد إلى عمليات حسابية رياضية معقدة تنمو فيها النسبة الاحتمالية المطابقة الواقع ضمن قواعد خاصة في عملية النمو و قواعد خاصة في قياس القيم الأولية أيضاً.

هكذا تصل القيمة الاحتمالية الى درجة عالية جداً حيث تبدأ نشاطات التوالد الذاتي الذي يعني ما يشبه العملية السيكلوجية الذاتية في الذهن

١. انظر الأسس المنطقية للاستقراء ٦: ١٧.

البشري، فكأن هناك أوتوماتيكية خاصة تحكم العقل البشري بحيث يقفز تلقائياً من الدرجة الاحتمالية العالية إلى مرحلة اليقين.

لكن هذا اليقين الذي يتحدث عنه الصدر ليس اليقين الأرسطي البرهاني أو اليقين الرياضي الذي (البرهاني) يستبطن علماً بالقضية وعلماً آخر باستحالة خلافها، بل يهدف الصدر من اليقين ما يسميه هو اليقين الموضوعي الذي يميزه عن اليقين الذاتي، فاليقين الذاتي هو تلك الحالة النفسية المجازمة في نفس الانسان، احساس بالتأكيد والاطمئنان والقاطعية بصرف النظر عن منشأ هذا اليقين، اما اليقين الموضوعي فهو ذاك اليقين الذي نشأ عن معطيات موضوعية تبرر من الناحية المنطقية تحصيل التأكيد والطمأنينة.

كما يقول الصدر نفسه: «إنما نريد باليقين الذي نتساءل عن مدى قدرة الاستقراء على إيجاده، اليقين الموضوعي، فهل هناك مبررات موضوعية لكي يحصل التصديق الاستقرائي على أعلى درجة ممكنة وهي درجة الجزم واليقين؟ أي أن درجة اليقين هل هي درجة صحيحة و موضوعية للتصديق الاستقرائي أو لا؟ فإن كانت صحيحة و موضوعية فاليقين بالقضية الاستقرائية يقين موضوعي، و إن كانت غير صحيحة و لا موضوعية فاليقين بالقضية الاستقرائية - إذا وجد في نفس الإنسان - فهو يقين ذاتي بحت»^(١).

أذن الصدر عدل - بالدرجة الأولى - من مفهوم اليقين، فأخرج منه عنصر الاستحالة لعكس القضية، و من ثم سهل عليه نسبياً أن يوفق بين معطيات مرحلة التوالد الموضوعي و اليقين النهائي بالقضية الخاضعة للاستقراء.

في ضوء هذه القراءة للاستقراء أعاد الصدر إنتاج المعرفة البشرية ففسّر كلاً من القضية التجريبية و الحدسية و المتواترة و المحسوسة و الأولية و الفطرية ضمن منهجه المعرفي،^(١) مخضعاً النشاطات العقلية - لأقل أغلها - للعمل الاستقرائي.

هذه صورة جد موجزة عن البنية المعرفية للصدر، و هي بنية لم تكن مع الصدر منذ البداية، ففي فلسفتنا - الذي يحكي عن المراحل الأولى من العمر الفكري للصدر - كان يرى أن ما يراه المذهب العقلي الذي ذهب إليه الحكماء المسلمون هو الصحيح فوافق من جهة على نظرية الانتزاع الفلسفية في تفسير المعرفة التصورية كما أيد من جهة أخرى القبلية التي آمن بها المذاهب العقلية أيضاً.^(٢)

بعد ذلك عدل الصدر عن هذا التفسير الفلسفي الاسلامي المدرسي للمعرفة مع «الأسس المنطقية للاستقراء» لكنه - على رأي أحد الباحثين^(٣)

١. انظر الأسس المنطقية للاستقراء: ٣٨٣-٤٠٠ و ٤١٥-٤٤٢.

٢. فلسفتنا: ٦٨-٦٩ و ٧٠-٧٤ و ١٦٢-١٦٦.

٣. أنظر يحيى محمد في مقالة «المهمل و المجهول في فكر الشهيد الصدر» مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد: ١١-١٢: ١٥٤-١٦٤.

- عدل عن متبنياته في «الأسس» في دراسته المصغرة حول المهدوية حيث وردت فيه هذه العبارة: «أما على ضوء الأسس المنطقية للاستقراء فنحن نتفق مع وجهة النظر العلمية الحديثة في أن الاستقراء لا يبرهن على علاقة الضرورة بين الظاهرتين، و لكننا نرى أنه يدل على وجود تفسير مشترك لاطراد التقارن أو التعاقب بين الظاهرتين باستمرار، وهذا التفسير المشترك كما يمكن صياغته على أساس افتراض الضرورة الذاتية كذلك يمكن صياغته على أساس افتراض حكمةٍ دعت منظّم الكون الى ربط ظواهر معينة بظواهر أخرى باستمرار، وهذه الحكمة نفسها تدعو أحياناً إلى الاستثناء فتحدث المعجزة.»^(١)

بقطع النظر عن المراحل الفكرية للشهيد الصدر على صعيد موضوع المعرفة، فإن النقطة الجديرة بالتركيز عليها هنا هي توظيف الصدر نظريته المعرفية في العلوم الدينية بما فيها علم الكلام، فقد طبّق الصدر هذه النظرية في كل من علم أصول الفقه و علم الفقه و علم الحديث و الرجال و علم الكلام أيضاً، فعلى صعيد علم الأصول أعاد الصدر انتاج وسائل الاثبات ضمن قراءة استقرائية فدرس الاجماع و الشهرة و التواتر و السيرة بشقيها العقلائي و المتشعري على اسس استقرائية.^(٢)

١. بحث حول المهدي ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد محمد باقر الصدر، دارالتعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٩٠م، ج ١١: ٢٧.

٢. انظر دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ١٦٦ - ١٨٤، و بحوث في علم الاصول،

كما آمن بما أسماه الدليل الاستقرائي المباشر الذي يقوم على تجميعات فقهية واسعة تلتقي في مركز واحد تحصل اليقين بالمركز نفسه^(١) وهو ما قدم تجارب مهمة فيه في كتابه «اقتصادنا» عندما درس مبدأ «العمل اساس الملكية في الإسلام»،^(٢) وهو ما يترك أثراً كبيراً على التفكير الفقهي أيضاً، وعلى صعيد علم الرجال وظّف الصدر نظرية الاحتمال في تصحيح مراسيل الحسن بن محمد بن سماعه عندما قاس نسبة احتمال اجتماع ثلاثة من شيوخه من الكذابين او غير الموثقين في رواية واحدة،^(٣) وهكذا علم الكلام كما سنرى بالتفصيل.

حصيلة القول أن واحدة من أهم إبداعات الصدر هي العقل الاستقرائي الذي حمله ووظفه في مختلف العلوم الدينية العقلية والنقلية، ولعله لو

----- < تقرير السيد محمود الهاشمي ٤: ٢٣٣ - ٢٤٨ و ٣٠٥ - ٣٣٨، ومباحث الأصول،

تقرير السيد كاظم الحائري ٢١: ٩٣ - ١٣١ و ٢٨١ - ٣٣١.

١. محمداقصر الصدر، المعالم الجديدة للأصول، ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد محمداقصر الصدر ج ٣: ١٧١ - ١٧١، و اشار له في أبحاثه حول التواتر المعنوي بإشارات غير تأسيسية راجع بحوث في علم الأصول ٥: ٣٣٧.

٢. اقتصادنا: ٥٣٣ - ٥٣٧.

٣. أنظر بحوث في شرح العروة الوثقى: ٤ / ٢٩٥ - ٢٩٦، محمداقصر الصدر، نشر مجمع الشهيد الصدر العلمي، إيران الطبعة الثانية، ١٤٠٨ هـ، و للاطلاع أكثر على جهود الصدر التجديدية في الرجال و الدراية يمكن مراجعة مقال «الجديد في علمي الدراية الرجال عند الشهيد الصدر»، ثامر هاشم حبيب العميدي، مجلة قضايا إسلامية، العدد الثالث، ١٩٩٦ م،

١٠٩ - ١٧٧.

سنحت له الفرصة اكثر لقيام بتوظيفات أكثر وأوسع وربما أهم وأعمق أيضاً. على حد تعبير أحد الباحثين المختصين بالفكر المعرفي للشهيد الصدر إن هناك «موضوعان تأسيسيان في فكر الصدر وهما فقه النظرية و النزعة الاستقرائية»^(١) « و هذه الاطروحة - دون مبالغة في القول - نقلتنا مع بعض وجوه مشكلات الاستقراء ونظرية الاحتمال ما يقرب من ثلاثة قرون واختزلت المسافات الزمنية التي تفصلنا عما عليه الوضع في غرب القارة (الكرة) في وجوه أخرى أكثر من قرن»^(٢).

لانعني بذكر هذا الانجاز للصدر صحته وبالمطلق فهذا ما ليس من شأننا هنا، بل قد تعرّضت نظرية الصدر هذه لجموعة انتقادات كان من بينها ما سجله الدكتور عبد الكريم سروش عليها مما اشتمل في جزء مهم منه ملاحظة ان الصدر اعتمد على بعد نفسي سيكولوجي لاقامة مذهبه المعرفي^(٣). يرى سروش بان لاجل لمشكلة الاستقراء و يطلق متهمكاً «اذا كنا

١. مجلة قضايا إسلامية، العدد: ٣، ١٩٩٦ م، مقالة «التأسيس في فكر السيد الشهيد محمد باقر الصدر»، عمار أبو رغيف: ٣٢.

٢. منطق الاستقراء، السيد عمار أبو رغيف، نشر مجمع الفكر الاسلامي، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٠ هـ، ص ٧.

٣. انظر كنموذج الاسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش، نص مقالة سروش المترجمة من طرف السيد عمار أبو رغيف: ص ٦٩ - ٧٤، وانظر الاصل الفارسي للمقالة في كتاب «تفرّج صنع» الدكتور عبد الكريم سروش «مباني منطق استقراء از نظر شهيد آية الله محمد باقر صدر»: ٤٥٨ - ٤٦١، نشر مؤسسة فرهنگي صراط (إيران)، الطبعة الثالثة، ١٩٩٤ م.

نؤمن بدليلٍ للاستقراء يلزمنا أن نستقرأ كل هذه المحاولات الفاشلة لمعالجة مشكلة الاستقراء، ونستنتج ان مشكلة الاستقراء بحكم الاستقراء غير قابلة للعلاج و ان الاستقراء لا يوفر يقيناً موضوعياً و لا يقيناً منطقياً، و الحل الوحيد هو أن نرفع ايدينا عن طرح حل له»^(١).

قد نقد هذه المحاولة النقدية للدكتور سروش السيد عمار أبو رغيف في كتابه «الاسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش» مسجلاً على الدكتور سروش نسبته الى الصدر ما لا يراه من افكار اولاً و خطئه في استنتاج الاساس السيكولوجي للنظرية ثانياً مما يؤكد الصدر في نصوصه التي نقلها الدكتور سروش نفسه على حد تعبير السيد عمار ابورغيف^(٢).

من سجل نقده على النظرية المعرفية الدكتور جميل قاسم أيضاً في إحدى دراساته^(٣) لكن نظرية الاحتمال بقيت - كما يذكر زكي الميلاد^(٤) - الجانب الاقل شهرة في فكر الشهيد الصدر، بل والاقبل يتماً، و هي مقولة صحيحة، اذ لم يقرأ هذه النظرية من اتباع مدرسة الصدر نفسه و لم يهتم بها

١. المصدر: ٢٨٣ و المصدر الفارسي: ٤٦٧.

٢. السيد عمار ابو رغيف، الاسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش، نشر مجمع الفكر الاسلامي، ١٤٠٩ هـ - الطبعة الاولى ص ٩٣ - ٩٤ و ٩٧ و...

٣. الدكتور جميل قاسم، نقد نظرية المعرفة عند السيد محمد باقر الصدر، مجلة المنهاج، بيروت، العدد ١٧، ٢٠٠٠ م، ص ١٣٥ - ١٥٠.

٤. زكي الميلاد، السيد محمد باقر الصدر و تجديدات الفكر الاسلامي المعاصر، مجلة الكلمة، العدد ٢٧، ٢٠٠٠ م، ص ١٩، و انظرها ايضاً في مجلة المنهاج، العدد ١٧، ٢٠٠٠ م، ص ٢٨.

إلا القلّة من امثال السيد كاظم الحائري^(١) و السيد عمار ابو رغيف و الاستاذ يحيى محمد، و هي نقطة جديدة بالتأمل و القراءة لمعرفة مدى نفوذ تيار المنطق الارسطي في التفكير الديني عامّة.

مما تقدّم نلاحظ أن الصدر مارس اجتهاداً معرفياً و منهجياً، اجتهاداً بكل ما للكلمة من معنى، صحيح أن علم الكلام المعاصر كله امتاز بمعالجة موضوع المنهج فلم يقتصر التطور الكلامي في القرن العشرين على المراكمة المضمونية الناجمة عن التزايد الكمي للموضوعات و المسائل و الأفكار بل علاوة على ذلك برز إلى السطح بشكل واضح التطور المنهجي كما يراه بعض الكتاب^(٢) لكن المنهج - كما يقوله هذا البعض أيضاً^(٣) - كان هو الأكثر شخوصاً في نتاجات السيد الصدر، بل يمكننا أن نضيف بأن المنهج كان اكثر اجتهاديةً و استقلاليةً و تأصيلاً في فكر الصدر كله مهما كان الموقف من نظريته المعرفية ككل.

لقد تنبّه الصدر - و ربما آخرون على ما يبدو - لإشكالية المنهج و اشكالية المذهب الفكري العام كنقطة خلاف جوهرية في الصراع مع الغرب، لم يكن الخلاف مع الغرب في روحه خلافاً مسائلياً أو مفرداتياً أو جزئياً بل

١. من خلال مجموعة محاضرات ما تزال على اشربة الكاسيت في حوالي ثلاثين شريطاً موجودة في مكتبه في مدينة قم في إيران.

٢. حبيب فياض، التجديد في المنهج الكلامي عند الشهيد الصدر، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد: ١١ - ١٢ / ١٣٦.

٣. المصدر: ١٣٧.

كان في روحه خلافاً في الإطار المذهبي و هذا ما يعني خلافاً في المنهج و العقل المعرفي بالدرجة الأولى، فلن نُحل مشكلة الخلاف حول هذه المفردة من مفردات حقوق الإنسان أو تلك المفردة ما دامت الأطر المذهبية التي تحكم منهاج التفكير هنا و هناك متباينة، و هذا يعني ان الحل يكمن في التشكيل المذهبي القائم على تقديم أفق معرفية عامة حول الله و الانسان و الطبيعة و الاجتماع كما يشير اليه العلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين^(١).
فما لم يتمّ الفراغ من تأصيل هذه القواعد العامة فسيكون من الصعب جداً التوصل إلى نتائج مرضية على مستوى الحوار في المفردات لان من شأن هذا الأمر ان يخلق أزمة تخاطب حقيقية، و هكذا الحال على صعيد علم الكلام كما يراه السيد محمد الخاتمي^(٢) فإن اقحام موضوعة المعرفة في علم الكلام يفرض عرض الموقف الكلامي كمذهب لا كمفردات.

فهناك فرقٌ بين المسائل الكلامية و المذهب الكلامي تماماً كما هو الفرق بين المسائل الفقهية و المذهب الفقهي، فكما عمل الصدر في الفقه على عرض المذهب الفقهي في كتابه «اقتصادنا» كذلك سعى إلى عرض المذهب الكلامي

١. مجلّة الكلمة، العدد الخامس، خريف ١٩٩٤ م، حوار مع الشيخ محمد مهدي شمس الدين

حول منهاج التأصيل الإسلامي المعاصر، ص ١٢٢ - ١٢٤.

٢. د. محمد خاتمي، بيم موج، المشهد الثقافي في إيران، مخاوف و آمال، دارالجديد، الطبعة

الثالثة، ١٩٩٩ م، ص ١٠٠ - ١٠١، وانظر ايضاً قضايا اسلامية معاصرة، العدد: ١١ - ١٢، ص

٣٠ - ٣١، وانظر المصدر الفارسي، بيم موج، نشر سپای جوان، ١٣٧٢ هـ، طهران، ص

١٢١ - ١٢٢.

في معرفياته، والصراع مع الغرب صراع مذاهب لا صراع مفردات. عندما يقال صراع مذاهب فلا يُهدف إلى نفي الضرورة في المسألة الكلامية بقدر ما يهدف إلى إعادة ترتيب الأولويات، فالمسألة الكلامية على ضرورتها تبقى في الدرجة الثانية من حيث الأهمية والتراتبية. على أية حال أصل الصدر للمنهج في نظرية الاستقراء وحاول المساهمة في إعادة إنتاج جديدة للمنظومة الكلامية وأبرز محاولات التطبيق التي رامها الصدر في علم الكلام يمكن إيجازها هنا فقط لأجل تكشف طبيعة المنهج ودوره وإلا فإن الدخول في المفردات الكلامية خارج عن هدف هذا الكتاب.

أبرز التطبيقات الكلامية هو كالتالي:

التطبيق الأول:

هو أهم تطبيق استهدفه الشهيد الصدر، اثبات الخالق، وقد شرحه في أكثر من موضع من مؤلفاته،^(١) وحصيلة ما أتى به الصدر هنا هو أنه بعد أن حاول شرح منهجه في الاستدلال اختبر هذا المنهج على ظاهرة يومية مبسطة وهي صورة تسلّم الإنسان الاعتيادي رسالة بالبريد فهو عندما يقوم بقراءتها يعرف أن الرسالة من أخيه، وهذا ما يعتبره الصدر تجربة

١. انظر الأسس المنطقية للاستقراء: ٤٠١ - ٤١٣، وانظر الصيغة التي اشرنا إليها في «موجز

أصول الدين»: ١٥٣ - ١٧١.

استقرائية سريعة في الذهن قائمة على ملاحظة تطابق اسم مرسل الرسالة مع اسم الأخ و تطابق طريقة الكتابة الموجودة فيها مع كتابة الاخ، كما و تطابق المنهج و الاسلوب و الاملاء و الخط و... مع ما هو عند الأخ كما و تطابق المضمون و المحتوى مع أمور تنسجم جداً مع كون الاخ هو الذي أرسلها نتيجة تطابق الحاجات و الرغبات و الإخبارات و هكذا....

بعد هذه المرحلة يبرّ الصدر بالمراحل الأخرى التي توصله الى القطع بكون الرسالة من الاخ ثم يعيد تطبيق المنهج الموثوق به على الكون و العام في قضية علمية كمثال ثاني بعد ذلك يدخل الصدر مجال البرهنة على وجود الله تعالى يعتمد فيه الخطوات التالية:

الخطوة الأولى: ملاحظة توافق مطرد بين عدد كبير وهائل من الظواهر المنتظمة و بين حاجة الانسان ككائن حي لتيسير الحياة له و يذكر لذلك مجموعة من الامثلة من قبيل درجة بعد الشمس و قشرة الارض و كمية الهواء و بعد القمر و التركيب الفسلجي للإنسان و....

الخطوة الثانية: «نجد أنّ هذا التوافق المستمر بين الظاهرة الطبيعية، و مهمة ضمان الحياة، و تيسيرها في ملايين الحالات، يمكن أن يفسر في جميع هذه المواقع بفرضية واحدة، و هي أن نفترض صانعاً حكيماً لهذا الكون، قد استهدف ان يوفر في هذه الأرض، عناصر الحياة، و ييسر مهمتها، فإن هذه الفرضية تستبطن كل هذه التوافقات.

الخطوة الثالثة: نتساءل إذا لم تكن فرضية الصانع الحكيم ثابتة في الواقع، فما هو مدى احتمال أن تتواجد كل تلك التوافقات، بين الظواهر

الطبيعية، و مهمة تيسير الحياة، دون ان يكون هناك هدف مقصود؟
من الواضح أن احتمال ذلك يعني افتراض مجموعة هائلة من الصدف، و
إذا كان احتمال أن تكون الرسالة المبردة إليك في مثال سابق، من شخص
آخر غير أخيك، و لكنه يشابهه في كل الصفات بعيداً جداً؛ لأن افتراض
المشابهة في ألف صفة ضئيل بدرجة كبيرة في حساب الاحتمالات، فما ظنك
باحتمال أن تكون هذه الأرض التي نعيش عليها، بكل ماتضمنه، من صنع
مادة غير هادفة، لكنها تشابه الفاعل، الهادف الحكيم في ملايين ملايين الصفات.
الخطوة الرابعة: نرجح بدرجة لا يشوبها الشك، أن تكون الفرضية التي
طرحناها في الخطوة الثانية صحيحة أي ان هناك صانعاً حكيماً.

الخطوة الخامسة: نربط بين هذا الترجيح و بين ضآلة الاحتمال التي
قررناها في الخطوة الثالثة. كما كان الاحتمال في الخطوة الثالثة، يزداد ضآلة،
كلما ازداد عدد الصدف التي لا بد من افتراضها فيه - كما عرفنا سابقاً - فن
الطبيعي أن يكون هذا الاحتمال ضئيلاً، بدرجة لا تماثلها احتمالات الخطوة
الثالثة في الاستدلال على أي قانون علمي؛ لأن عدد الصدف التي لا بد من
افتراضها في احتمال الخطوة الثالثة هنا، أكثر من عددها في أي احتمال مناظر،
و كل احتمال من هذا القبيل، فمن الضروري أن يزول.»^(١)

التطبيق الثاني

هو تطبيق لم يكن بنفس صراحة التطبيق الأول، لكنه يخضع لأطر

المنهج الاستقرائي، وهو التطبيق في مجال التعرّف على صفات الخالق تعالى: «حينما تؤمن بالله سبحانه وتعالى خالقاً للكون، ومربياً له ومنتظماً لمسيرته وفق الحكمة والتدبير، ينتج عن ذلك طبيعياً أن نتعرف على صفاته من خلال صنعه وابداعه، وتقييم خصائصه بما تشع به مصنوعاته من دلالات، تماماً كما نقيم أي مهندس على أساس الصفات التي تميز إنتاجه الهندسي، و نقيم المؤلف على ضوء ما يجويه كتابه من علم ومعرفة، ونحدد شخصية المرء عن طريق ما أودع فيمن رباهم من شمائل وخصال.

بهذا نستطيع أن نأخذ لمحة عما يتصف به الصانع العظيم من علم وحكمة و حياة وقدرة وبصر وسمع؛ لأن ما في نظام الكون من دقة وابداع يكشف عن العلم والحكمة، وما في أعماقه من طاقات يدل على القدرة والسيطرة، وما في أشكاله من ألوان الحياة ودرجات الإدراك العقلي والحسي يدل على ما يتمتع به الصانع من حياة وإدراك، ووحدة الخطة والبناء في تصميم هذا الكون و الترابط الوثيق بين مختلف جوانبه تشير الى وحدة الخالق ووحدة الخبرة التي انبثق عنها هذا الكون الكبير»^(١).

التطبيق الثالث

هو التطبيق الذي مارسه الصدر في مجال إثبات نبوة الرسول الاكرم

١. نفس المصدر: ١٩٣.

محمد ﷺ حيث قدم في البداية مثالين أحدهما مثال الرسالة و ثانيهما مثال الالكتروني، وقد ذكر في مثاله الاول تسلم رسالة من صبي ريفي يدرس في مدرسة ابتدائية لكن الرسالة تشتمل على لغة حديثة و عبارات مركزة و بليغة و قدرة فنية فائقة في تنسيق الافكار و عرضها بصورة مثيرة، و هذا يعني ان مستلم الرسالة سوف يجزم استقراياً بان كاتب الرسالة هو شخص مثقف واسع الاطلاع و قوي العبارة و يحدد الصدر هذا الاستلال بأربعة خطوات:

«الاولى: ان كاتب الرسالة صبي ريفي، و يدرس في مدرسة ابتدائية.
الثانية: أن الرسالة تتميز بأسلوب بليغ، و درجة كبيرة من الاجادة الفنية، و قدرة فائقة على تنسيق الأفكار.
الثالثة: ان الاستقراء يثبت في الحالات المماثلة، أن صبياً بتلك المواصفات التي تقدمت في الخطوة الأولى، لا يمكنه أن يصوغ رسالة بالمواصفات التي لوحظت في الخطوة الثانية.
الرابعة: يستنتج من ذلك إذن، أن الرسالة من نتاج شخص آخر، استطاع ذلك الصبي بشكل و آخر، أن يستفيد منه و يسجله في رسالته»^(١)
ثم يعود الصدر لتطبيق المنهج على نبوة النبي محمد ﷺ فيلاحظ مجموعة عناصر هي:

١. بيئة النبي؛ ان الظروف المحيطة بالنبي ﷺ كانت جاهلية عارمة

حضارياً وعلمياً وثقافياً وحتى اقتصادياً إلى درجة انتشار ظاهرة الامية على نطاق واسع فيها.

٢. شخصية النبي؛ حيث لم يكن يقرأ ولا يكتب ولم يكن ثمة ما يميزه عن قومه سوى سلوكه النظيف.

٣. رسالة النبي؛ حيث تميزت بسماة ابرزها:

أ. النمط الفريد في معرفة الخالق وصفاته وفعاله ودور الانبياء و... (١)
 ب. القيم والمفاهيم المتعلقة بالحياة والانسان والعمل والروابط الاجتماعية، «فأين مجتمع القبيلة ظهر على مسرح العالم والتاريخ فجأة، لينادي بوحدة البشرية ككل، وابن البيئة التي كرس أواناً من التمييز والتفضيل على اساس العرق والنسب والوضع الاجتماعي، ظهر ليحطم كل تلك الألوان، ويعلن أن الناس سواسية كأسنان المشط؛ **﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾** (الحجرات: ١٣)، و ليحوّل هذا الاعلان إلى حقيقة يعيشها الناس أنفسهم، ويرفع المرأة الموقودة إلى مركزها الكريم كإنسان، تكافؤ الرجل في الانسانية والكرامة.

ابن الصحراء التي لم تكن تفكر إلا في هوهما الصغيرة و سدّ جوعتها و التناخر بين أبنائها ضمن تقسيمها العشائري، ظهر ليقودها إلى حمل اكبر الهموم، ويوحدها في معركة تحرير العالم، و انقاذ المظلومين في شرق الدنيا و غربها من استبداد كسرى و قيصر.

١. نفس المصدر: ٢٠٥-٢٠٩.

ابن ذلك الفراغ الشامل، سياسياً و اقتصادياً، بكل ما يضح به من تناقضات، الربا و الاحتكار و الاستغلال، ظهر فجأة ليملاً ذلك الفراغ، و يجعل من ذلك المجتمع الفارغ مجتمعاً ممتلئاً، له نظامه في الحكم و شريعته في العلاقات الاجتماعية و الاقتصادية، و يقضي على الربا و الاحتكار و الاستغلال، و يعيد توزيع الثروة على أساس أن لا تكون دولة بين الأغنياء، و يعلن مبادئ التكافل الاجتماعي، و الضمان الاجتماعي، التي لم تناد بها التجربة الاجتماعية البشرية، إلا بعد ذلك بمئات السنين.

كل هذه التحولات الكبيرة، تمت في مدة قصيرة جداً نسبياً، و في حساب التحولات الاجتماعية»^(١).

ج . تضمن الرسالة تاريخ الانبياء و اهمهم مع عدم كون القصص القرآنية استنساخاً لما في العهدين لمن لاحظ الكتب الثلاثة التوراة و الإنجيل و القرآن.

د . عنصر البلاغة القرآنية:

هنا يقوم بممارسة الاستدلال حيث يؤكد الصدر على ما يلي:
«أن هذه الرسالة بتلك الخصائص التي درسناها في الخطوة الثانية، هي أكبر بدرجة هائلة من الظروف و العوامل التي مرّ استعراضها في الخطوة الأولى، فإن تاريخ المجتمعات و ان كان قد شهد في حالات كثيرة، انساناً يبرز على صعيد مجتمعه، فيقوده و يسير به خطوة الى الأمام، غير أننا هنا لا

نواجه حالة من تلك الحالات، لوجود فوارق كبيرة. فن ناحية: نحن نواجه هنا طفرة هائلة و تطوراً شاملاً في كل جوانب الحياة، و انقلاباً في القيم و المفاهيم التي تتصل بمختلف مجالات الحياة إلى الأفضل، بدلاً عن مجرد خطوة إلى الأمام. ان مجتمع القبيلة طفر رأساً على يد النبي إلى الإيمان بفكرة المجتمع العالمي الواحد، و ان المجتمع الوثني طفر رأساً إلى دين التوحيد الخالص، الذي صحح كل أديان التوحيد الأخرى، و أزال عنها ما علق بها من زيف و أساطير. و أن المجتمع الفارغ تماماً تحول إلى مجتمع ممتلي تماماً، بل إلى مجتمع قائد يشكل الطليعة لحضارة أنارت الدنيا كلها.

من ناحية أخرى: إن أي تطور شامل في مجتمع، إذا كان وليد الظروف و المؤثرات المحسوسة، فلا يمكن أن يكون مرتجلاً، و مفاجئاً، و منقطع الصلة عن مراحل تمهّد له، و عن تيار يسبقه و يظل ينمو و يمتد فكرياً و روحياً حتى تنضج في داخله القيادة الكفوءة لتزعمه، و للعمل من أجل تطوير المجتمع على أساسه.

إن دراسة مقارنة لتاريخ عمليات التطور في مختلف المجتمعات، يوضح أن كل مجتمع يبدأ فيه هذا التطور فكرياً على شكل بذور متفرقة في أرضية ذلك المجتمع و تتلاقى هذه البذور، فتكون تياراً فكرياً، و تتحدد بالتدرّج معالم هذا التيار، و تنضج في داخله القيادة التي تزعمه، حتى يبرز على المسرح كواجهة لجزء يعيش في المجتمع، تناقض الواجهة الرسمية التي يحملها المجتمع، و من خلال الصراع يتسع هذا التيار حتى يسيطر على الموقف.

خلافاً لذلك نجد أن محمدًا ﷺ في تاريخ الرسالة الجديد لم يكن حلقة من سلسلة، ولم يكن يمثل جزءاً من تيار، ولم تكن للأفكار والقيم والمفاهيم التي جاء بها بذور أو رصيد في أرضية المجتمع الذي نشأ فيه، وأما التيار الذي تكوّن من صفوة المسلمين الأوائل على يد النبي، فقد كان من صنع الرسالة و القائد، ولم يكن هو المناخ المسبق الذي ولدت فيه الرسالة و تكوّن القائد، و من أجل ذلك نجد أن الفارق بين عطاء النبي، و عطاء أي واحد من هؤلاء، لم يكن فارق درجة كالفوارق التي تبدو بين بذرة وأخرى من البذور التي تكوّن التيار الجديد، بل كان فارقاً أساسياً لا حدّ له، وهذا يبرهن على أن محمدًا لم يكن جزءاً من تيار، بل كان التيار الجديد جزءاً منه.

من ناحية ثالثة: يبرهن التاريخ على أن القيادة الفكرية والعقائدية و الاجتماعية لتيار جديد، إذا تركزت كلها في محور واحد، من خلال حركة تطور فكري و اجتماعي معين، فلا بد أن يكون في هذا المحور من القدرة و الثقافة و المعرفة ما يتناسب مع ذلك، و لا بد من أن يكون تواجهها فيه طبقاً لما يعرف عادة من أساليب في حياة الناس، و لا بد من ممارسة متدرجة أنضجته و وضعته على خط القيادة لذلك التيار.

خلافاً لذلك نجد أن محمدًا ﷺ قد مارس بنفسه القيادة الفكرية و العقائدية و الاجتماعية، و دون أن يكون تاريخه كإنسان أمي لم يقرأ و لم يكتب، و لم يعرف شيئاً من ثقافة عصره، و أديانه المتقدمة، يرشحه لذلك من الناحية الثقافية، و دون أن تكون له أي ممارسات تمهيدية لهذا العمل

القيادي المفاجئ.

على ضوء ذلك كله ننتهي إلى الخطوة الرابعة، التي نواجه فيها التفسير الوحيد المعقول و المقبول للموقف، هو افتراض عامل اضافي وراء الظروف و العوامل المحسوسة، و هو عامل الوحي، النبوة الذي يمثل تدخل السماء في توجيه الأرض»^(١).

الصدر و الفلسفة العقلية و علم الكلام

كما تقدّم سابقاً فالصدر صاغ لنفسه نظرية معرفية و يمكن التعبير مشروعاََ معرفياً، و قد كان هذا المشروع على حساب المنهج العقلي الكلاسيكي المرعي الاجراء في علم الكلام الرسمي السائد، فتحفظ من جملة نشاطات للمنطق الأرسطي و أعطي مزيداً من الدور للاستقراء في تفسير و توجيه المعرفة البشرية اكثر بكثير مما كان عليه حال الاستقراء مع المنطق القديم.

لكن نقطة جديرة بالانتباه إليها هنا و هي أن الشهيد الصدر لم يبلغ بالكامل الدور الفلسفي العقلي و المنطق الأرسطي، أي أن المنهج الاستقرائي الذي اتبعه لم يبلغ إمكانية الاستفادة من الفلسفة العقلية و المنطق القديم، ففي كتابه «موجز أصول الدين» الذي دوّن بعد تبني الصدر منطق الاستقراء ذكر الصدر نمطين من الاستدلال على وجود الله تعالى.

١. نفس المصدر: ٢١٤-٢١٦.

أحدهما - كما صرح نفسه - المنهج العلمي القائم على الاستقراء و حساب الاحتمالات و ثانيها المنهج الفلسفي - بحسب تسميته أيضاً - القائم على معطيات عقلية تسبق التجربة إضافة إلى المبادئ الرياضية.^(١)

فاستحضر الصدر للمنهج الفلسفي المدرسي في إثبات الخالق يؤكد أنه لا يدعو أو لا يعمل على تحييد الفلسفة العقلية الكلاسيكية عن الساحة حتى لو لم يكن يرى أحياناً صحة قبلية بعض القضايا التي ترى الفلسفة و المنطق المتداولين بأنهما سابقين للتجربة و الملاحظة.

الذي نهدفه من هذا الكلام هو أن الشهيد الصدر لم يقف - لأقل عملياً - في نظريته المعرفية التي ندّعي بأنها مشروع مصالحة بين العلم و الدين كما سنلاحظ قريباً... لم يقف موقف المعارض الشديد للفلسفة العقلية بالمعنى الذي يمكن لنا فيه تصنيفه بأنه سعى للقطيعة معها كما هو الحال في جملة دارسين عرب اتخذوا مواقف فيها نوع من التشدد إزاء المنطق الأرسطي و بعضها مواقف ساخرة من أمثال الدكتور علي الوردي و أنصار المنطق الوضعي العرب.^(٢)

فصحيح أن الصدر أجرى تعديلات منطقية جوهرية لكنه لم يستبعد النمط الفلسفي في ممارسات البحث و التفكير، أي أنه - وإلى المرحلة التي نال فيها شرف الشهادة في سبيل الله تعالى - كان أقرب إلى الشخص الذي يحدث

١. نفس المصدر: ١٤٥ - ١٤٦.

٢. أظن مواضع عديدة من كتاب الدكتور علي الوردي، مهزلة العقل البشري، نشر انتشارات الشريف الرضي، إيران الطبعة الأولى، ١٩٩٧ م.

ثغرة كبيرة في جدار ما يعود فيملأها بمادة أخرى من الشخص الذي يزيل الجدار والبناء كله ثم يستبدله بوضع وبناء جديد.

لأقل هكذا كان الحال من الناحية الميدانية مع الصدر حتى لو وافقنا - وهو ما يستقر جداً - على أن مشروع الصدر من شأنه لو سرنا مع تداعياته الطبيعية ان يحدث تغييراً واسعاً في العلوم الدينية كلها، لكن ما يستدعيه المشروع شيء و ما مارسه صاحبه شيء آخر، ففي علم الكلام أبقى الصدر على النمط الفلسفي في التفكير الى حد معين.

استمر نفوذ هذا النمط واضحاً وكبيراً في تفكير الصدر الأصولي والفقهي و هو ما يمكن تفسيره أولاً بمحاولة ميدانية للحيولة دون ممارسة إقصاء كامل مما من شأنه أن يخلق للصدر مشاكل كثيرة علمية وعملية في وسط السلك العلمي الديني الذي حصر مرجعيته الفكرية بهذا النمط من التفكير.

سبباً وأن الصدر كان إنساناً تدريجياً في عملية التغيير كما تشهد به تغييراته في علم الاصول^(١) وبعض عباراته ونصوصه^(٢) و هو ما يستدعي منه التريث و عدم حرق المراحل بسرعة، كما يمكن تفسير تصرف الصدر ثانياً بالمحدودية في التجربة والتي لم تفسح له المجال لانفاذ نمط

١. انظر بصدد الترتع المراحلية عند الصدر في علم الاصول مقالة «معالم الابداع الأصولي عند الشهيد الصدر»، حيدر حب الله، مجلة فقه أهل البيت، العدد: ٢٠، ٢٠٠١م، ص ٢٢٩ - ٢٧٦، خصوصاً الصفحات ٢٣٤ و ٢٤٦.

٢. انظر كنموذج دروس في علم الاصول، الحلقة الاولى: ٢٦، بحث في شرح العروة الوثقى ١: ١ - ٢.

تفكيره الجديد إلى كافة الميادين التي استحکم فيها النمط الآخر الذي تربى الصدر نفسه عليه.

معناه أن هناك فرقاً كبيراً بين أساس ابتكار نظام معرفي جديد وبين النجاح في تطبيقه فإن مجرد تقديم الصورة النظرية للموضوع لا تعني سهولة الممارسة في التطبيق والإنفاذ.

وفقاً لذلك قد لا يتمكن الدارس للصدر من تحصيل القناعة بما أثاره بعض قارئيه - وهو الباحث الجزائري الدكتور محمد عبداللاوي في محاولة منه لمنح الصدر قيمة معرفية عالية - من أن الصدر انطلق من قطيعةٍ ايستمولوجية مع الكلام القديم والعلوم الأخرى العقلية وربما مجمل الفكر الإسلامي^(١)، لأن هذا الرأي ربما يلاحظ أهمية المعطيات التي قدّمها الصدر، لكن واقع الأمر كان مختلفاً، فالصدر لم يقيم بأية قطيعة (حتى بالمفهوم الإيجابي للكلمة) بل على العكس من ذلك تماماً عبّرت دراسات الصدر سيما الأصولية والفقهية والرجالية وغيرها عن استمرارية في نمط التفكير مع إحداث تعديلات جوهرية حساسة.

بالتالي فإذا لم نكن قادرين على تصنيف الصدر في عداد التيار الكلاسيكي فإنه بالتأكيد ليس مصنفاً في عداد تيار القطيعة وأنه انبثق من منظومة مستحدثة بالكامل.

١. الدكتور محمد عبد اللاوي، فلسفة الصدر، مؤسسة دار الإسلام، لندن، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م، ص ١٤ - ١٥، ويمكن البحث نفسه في مجلة الفكر الجديد، لندن، العدد ١٧، ١٩٩٨م، معالم فلسفة جديدة في كتابات الصدر، ص ٣١٦.

و من الناحية الفنية أخيراً تميّز ما فعله الصدر في محافظته نسبياً على المنهج العقلي هو تطبيقه هذا المنهج كرديف للنظريات الفلسفية الحديثة، و هو ما كان يجيده الشهيد المطهري أيضاً، بحيث أن القارئ لا يحس بوجود فارق في نمط التفكير بين تفسير الفلسفة الإلهية العقلية للعالم والوجود القائم - كما عرضه الصدر - على قانون السببية و أكملية العلة من المعلول و بين التفسير الذي قدّمته كل من المادية الميكانيكية القائم على تفسير الظواهر وفق عمليات الحركة المتبادلة بين جزئيات العالم و الكون، و المادية الجدلية الديالكتيكية القائم على مبدأ التناقض الداخلي^(١).

هذه المحاولة في إعادة الصياغة على الأقل كان لها دور بارز في إعادة إحياء التفكير الفلسفي الكلاسيكي بشكل جديد في عالمنا الإسلامي المعاصر و هو ما يمكن أن يكون للعلامة الطباطبائي دور الريادة و الأسبقية فيه.

الميزه المنهجية في القراءة العقائدية للشهيد الصدر

الذي ميّز منهج الصدر في الدراسة العقائدية - و هو نتيجة طبيعية للتعديل المنطقي عنده - هو شروعه - كما لاحظنا - في قراءة الظاهرة الكلامية من المفردات الصغيرة، و هذا ما يخالف المنهج الكلاسيكي الذي جرى استخدامه من طرف الفلاسفة و المتكلمين المسلمين، فالطريقة الفلسفية السائدة كانت من الناحية العملية - غالباً - تسقط القضايا من أعلى، أي أن ثمة ما هو أساس ناجز يعبر عن معادلات كبروية في التفكير.

١. موجز أصول الدين: ١٧٨ - ١٩٠.

لكن هذه المعادلات المرتكزة في الذهن ليست ذات حضور في الوعي بالنسبة للانسان الاعتيادي و انما هي - بصيغتها المفاهيمية - مخزنة في اللاوعي إن صح التعبير، فبدأ عدم التناقض و مبدأ العلية و مبدأ السنخية بين العلة و المعلول و مبدأ استحالة الدور و التسلسل و مبدأ الحاجة و الفقر في الممكنات و.... كلها مبادئ يمكن للعقل أن يوافق عليها و نحن لا نناقش فعلاً فيها، لكن منطق الاستدلال فيها يحتاج من الذهن إلى نفض اللاوعي حتى تطفو هذه القضايا و المعادلات في سياقها المفاهيمي إلى سطح التفكير ليجري توظيفها، و هو أمرٌ قد يكون سهلاً أحياناً و صعباً أحياناً أخرى.

إذن مشكلة المنهج المدرسي أنه يضطر إلى تبسيط الفكرة حتى يحظى بالموافقة عليها لأنه أبعد عن الطريقة في مواجهة الأمور بالنسبة للفرد العادي، لكن الحال يختلف في منهج الشهيد الصدر في معالجة أمهات المسائل الاعتقادية كوجود الباري و النبوة الخاصة و... إن المواد التي يقوم الصدر باستخدامها أولاً هي مواد حاضرة يباشرها الانسان المعاصر، إنها المفردات الصغيرة الحسية و العملية التي يعيشها الإنسان كل يوم.

فمثلاً المثال الذي استخدمه الصدر لتقريب منهجه و اختباره في إثبات الصانع و هو مثال الرسالة المتقدم، هذا المثال مفرداته الحسية ظاهرة و كل ما يقوم به المنهج هنا هو تقديم صورة جديدة لنفس المفردات، أي أن المعادلة نفسها واضحة، و إلى جانب وضوحها بسيطة و خاضعة للممارسة اليومية من قبل كل الناس.

معنى ذلك أنه ليس ثمة قضايا كبيرة كالمعادلات المتقدمة تبتعد أحياناً

بالإنسان عن النسق اليومي لحياته، وإنما ظواهر حسنية أقدر على تحقيق عنصر المباشرة معها، وهو ما ينسجم مع فلسفة خاصة للصدر عرفها في تحليله لظاهرة الوحي حيث رأى فيها أن الحس أقدر على تربية الإنسان من العقل المجرد، بل يراه المرابي الوحيد للبشر ضمن صيغة خاصة.^(١)

معناه أن الصدر ينسجم مع نفسه حينما يختار المنهج الحسي - بهذا المعنى للكلمة وهو ما يسميه البعض بالواقعية في المنهج^(٢) - في معالجة مهمات المسائل العقائدية، بل يرى الصدر أن هذا المنهج هو نفسه المنهج الذي استخدمه القرآن الكريم في اثبات الصانع.^(٣)

فقد استخدم القرآن الظواهر الحسية كطريق و بداية و أساس معاً للوصول إلى معرفة الله تعالى، ولم يتم باستحضار كبريات و قضايا تعميمية أكبر من حجم الظواهر البسيطة اليومية للاستدلال.

إذن الميزة التي تسجل هنا لصالح منهج الصدر في البرهنة العقائدية هي أنه أقرب إلى النمط اليومي للتفكير، ولا يُقصد هنا القول بأنه أقرب إلى الصحة انطلاقاً من قربه من الوجدان اليومي الحاكي عن الجانب الفطري في نمط التفكير الانساني كما لا يقصد القول بأنه أفضل و أدق من الناحية المنطقية و الفلسفية إذ من الواضح أن المنهج الفلسفي و العرفاني يرفض عدّ مثل هذا النمط من التفكير - بعيداً عن مشكلة الاستقراء نفسها - على أنه

١. الوحي، انظر موجز أصول الدين: ٢٢٤ - ٢٢٥.

٢. حبيب فياض، التحديد في المنهج الكلامي عند الشهيد الصدر، مصدر سابق: ١٤٠.

٣. الأسس المنطقية للاستقراء: ٤٧٠.

الأفضل.

ذلك انطلاقاً من النظريات الفلسفية العديدة المتصلة بالوجود وبدلالة

ذات الواجب عليه وهو ما دفع الفكر الفلسفي العقلي الاسلامي إلى تفضيل

برهان الصديق الذي طرحه الملاصدرا الفلسفي العقلي الاسلامي إلى تفضيل برهان

الصديقين الذي طرحه الملاصدرا نتيجة اعتباره مستوى أرقى من البرهنة.^(١)

إذن لا يُقصد لا هذا ولا ذلك، وإنما يُقال إن هذا النمط من الاستدلال قادر

على الفعالية والتأثير أكثر لملاسته التفكير اليومي فهو لا يحتاج بصورته

العادية إلى كثير جهد بقدر ما تحتاجه بعض البراهين الكلامية والفلسفية

ولا نقول كلها وإنما الطابع العام فيها، ومن هنا قد يصعب تبسيط البرهان

الفلسفي الكلامي أحياناً ولا يصعب توضيح البرهان الاستقرائي.

ففرق بين برهان صدر المتألهين على اثبات واجب الوجود (والمعروف

ببرهان الصديقين) و البرهان الاستقرائي هنا، فبرهان الصديقين بصيغته

الصدرائية يخترن مباحث أصالة الوجود و الماهية و مباحث الوحدة و

المراتب و التشكيك في الوجود...^(٢) و هي مفاهيم معقدة و طويلة، أما

١. يرى الفكر الفلسفي العقلي بأنه كلما نجحنا في الاستدلال على وجود الذات الإلهية بصورة أكثر تجرداً عن غيرها كلما تقدمنا خطوة إلى الامام أكثر، وهو يصرح به الشهيد مطهري لدى بحثه حول برهان الصديقين وفق اتجاه الفلسفة الصدرائية، انظر أصول الفلسفة و المنهج

الواقعي، مصدر سابق ج ٣: ٣٣٠، التعليقة، وانظر الاصل، مصدر سابق: ٩٨٢.

٢. أنظر الحكمة المتعالية في فيت الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين محمد الشيرازي، الطبعة

البرهان الاستقرائي فهو برهان بسيط عملي سهل ويومي.
 من هنا كان منهج الصدر العقائدي - والمعرفي عموماً - منهجاً ينطلق من
 الواقع إلى العقل كما يعبر بعض الباحثين^(١) لا من العقل إلى الواقع كما كان
 عليه الصدر نفسه في فلسفتنا انسجماً مع الموقف الفلسفي العام.
 بالتالي فالخطاب العقائدي للصدر خطاب عام كما يراه بعض قارئ
 الصدر^(٢) وليس خطاباً للخواص والفلاسفة فحسب، وهذه العمومية ليس
 نابعة من الخطاب نفسه في جانبه الشكلي وإنما من المنهج نفسه أي من
 العناصر المعرفية للخطاب لا العناصر الصياغية فيه فحسب.
 هذا التعديل في الخطاب يعدّه هذا البعض ضرورةً عمليّةً كانت
 انسجماً واستجابةً لتغيرات منهج الاستدلال على الصعيد العالمي^(٣) وهو
 ما سنلاحظه بشكل أكثر تفصيلية عند الحديث عن العلم والدين في منهج
 الصدر العقائدي.
 يبقى أن نشير إلى أن الصدر يرى - كما هو الموقف الديني عموماً - في

----- < الرابعة، ١٩٩٠ م، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج ٦: ١٤ - ١٦، وانظر
 المناقشات إلى ص ٢٤.

١. يحيى محمد، المهمل والمجهول في فكر الصدر، قضايا اسلامية معاصرة، العدد ١١ - ١٢:
 ١٦١.

٢. سلسلة رواد الإصلاح، ١، منهج الشهيد الصدر في تجديد الفكر اسلامي، عبدالجبار
 الرفاعي، مؤسسة التوحيد للنشر الثقافي، إيران، الطبعة الاولى ١٩٩٨ م، ص ١١٧، ويمكن
 مطالعة الفكرة نفسها في مقدمة موجز اصول الدين للباحث نفسه ص ٨٢.

٣. نفس المصدر: ١١٤، ومقدمة الموجز: ٧٨ - ٧٩.

اثبات وجود الباري مثلاً قضية فطرية و غاية في البساطة كما تشير إليه بعض الآيات القرآنية التي استعرضها الصدر نفسه، و من هنا فهو يرى بأن إقامة الأدلة و تجشم عناء البرهنة إنما هو أمر نابعٌ من طبيعة الاحداث التي مرت على اوربا الحديثة و النهضة.^(١)

هذه النقطة من الصدر تؤكد أنه سعى في منهجه العقائدي على ايجاد تناغم و مماهة بين الواقع العلمي الحقيقي للقضية العقائدية - لا اقل بعضها - و بين المنهج الاستدلالي الذي جاء رداً على تطورات تاريخية معينة كان لثورة الشك الحديث دورٌ فيها، كما كان لمرحلة الشك اليوناني دور في تعقيد الفكر و المعرفة على يد سقراط و أفلاطون و أرسطو و غيرهم.

فالصدر حينما يدعي الفطرية يحاول ان ينسجم معها، أي أن فطرية مسألة عقائدية معينة يفترض ان في العقل و الوجدان البشري مفردات التصديق بها، و هي بالتأكيد - و انسجاماً مع هذه الفطرية - مفردات بسيطة و سهلة، فكيف يكون مبدأ وجود الباري تعالى مبدأً فطرياً ثم نلاحظ المتكلم أو الفيلسوف يقدم لنا برهاناً في غاية التعقيد و الحاجة الى سلسلة طويلة من المقدمات؟

إننا لا نرفض هذا البرهان لكن يحق لنا التساؤل عن براهين اكثر انسجاماً مع السمة الفطرية للمسألة، و الفطرة مهما طمست بيد أنها تبقى حاضرة بشكلٍ أو بآخر، و من هنا فعمومية الخطاب العقائدي الصدري

استجابة لفطرية المحتوى أيضاً دون أن ننفي هذه السمة عن بعض البراهين الكلامية و الفلسفية الأخرى كبرهان السببية بصيغته المبسطة، لكن الحديث هنا عن منهج أي عن طابع عام لا عن حالةٍ أو حالاتٍ محدودة.

٣. العلم و الدين، إشكالية التعارض و أزمة العلاقة

سادت العلاقة بين الدين و الفلسفة في القرون السالفة أزمة في العلاقة و حصلت تجاذبات عديدة على هذا المسار، و سجلت في هذه الأزمنة سجلات طويلة وحاددة كان أبرزها تجربة أبي حامد الغزالي في "تهافت الفلاسفة" و غيرها، و هناك خلاف في وجهات النظر كان سائداً في الحقيقة بين اتجاهات معرفية ثلاثة في العالم الاسلامي تجاذبت الفكر و المعرفة و الحقيقة، اتجاه يرى النص مصدراً رئيسياً للمعرفة و لو اعترف بمصدر آخر فإنما يعترف به ضمن إطار النص أو بما لا يتعارض و النص في بعده الظاهري، و اتجاه يرى العقل أساساً لكل النشاط المعرفي و يصر على مرجعيته العليا في الحكم على كافة الأمور.

من ثم يقبل بتطويع النص و تكييفه وفق الناتج في الحكم على كافة الأمور، و من ثم يقبل بتطويع النص و تكييفه وفق الناتج العقلي دائماً، و اتجاه ثالث يتحفظ على كلا الاتجاهين الأولين حين يرى بأن القلب و الشهود الباطني هو الاساس في العملية المعرفية، و بين هذه يرى بأن القلب و الشهود الباطني هو الاساس في العملية المعرفية، و بين هذه الاتجاهات الثلاثة برزت اتجاهات توفيق و جمع و انتقائية ولو بجانبها الإيجابي.

لن نركز هنا كثيراً على هذا الأمر، و سواء وافقنا على ان ابن رشد هو الذي أوقع المصالحة بين اتجاه العقل واتجاه النص أو ذهبنا إلى ان صدر الدين الشيرازي هو الذي حقق هذا التصالح و تمثل ذلك الملا حاج هادي السبزواري في أرقى نماذجه كما يراه بعض آخر.

فالذي يبدو هو أن التعارض ما يزال حاضراً كمنهج ولو ضمن صيغ جديدة، لا بمعنى أننا نوافق على واقع التنافي بين الدين والعقل والشهود و إنما بمعنى الزاوية التاريخية لهذا التنافي ما تزال موجودة بدرجة من الدرجات، فالعقلانية الحديثة - كنموذج - شاهد واضح على نوع من التنافي الخارجي بين الدين والعقل.

إذا قلنا بأن الشيرازي قد أنهى قروناً من التخاصم او ابن رشد فإن ذلك حصل اقرب تقدير منذ ما يقارب الأربعة قرون، أي في نفس الفترة تقريباً التي ظهرت فيها القطيعة بين الدين و العلم الحديث في أوروبا النهضة، موجات كبيرة من النقد اللاذع يوجهها العلم للدين (المسيحي لأقل) مما يفرض على الدين التراجع تدريجياً عن مجال سلطانه المعرفي قبل غيره.

بالتالي ان تظهر فيه اتجاهات رومانطيقية تعمد في نهاية المطاف إلى إفراغه من أي بعد خبري لتعيد إنتاجه في إطار سلوكي شعوري إحساسي بحت كما حصل مع اتجاهات واسعة في الدين المسيحي، ثم مفارقة عجيبة أن يبدأ تعارض الدين و العلم في الغرب من حيث انتهى - وفق تصوراتنا - صراع النص و العقل في الشرق المسلم، بيد أن المشكلة عادت بالظهور حتى في الشرق المسلم بعد ذلك.

صحيح أن الدين الاسلامي لم يقيد نفسه بأخبار كونية بنفس الحجم الذي كان موجوداً قروسطياً في موضوع مركزية الأرض أو الشمس و غيرها، لكن العلم بمفهومه الجديد لم يعد تعبيراً عن العلوم الطبيعية فحسب بل اتسع نطاقه ليشمل و بدرجة عالية العلوم الإنسانية أيضاً سيما بعد اتكاء اتجاهات واسعة في هذه العلوم على المناهج التجريبية و الحسية كالمدرسة السلوكية في علم النفس التي اعتمدت الجانب الفلسفي أساساً لنشاطاتها، و لم يعد العلم تعبيراً عن معارض للدين من حيث هو كم من المعلومات التي قد نتناقش في أنها تعارض هذا الدين أو لا، وإنما أصبح العلم تعبيراً عن منهج فكري يستبعد في حساباته النص و الكلمات السماوية.

فهي نفس المعاناة كانت موجودة بين الفلسفة و الدين، فالخلاف الفلسفي لم يكن في قضية علم الله بالجزئيات أو المعاد الروحاني و الجسماني، أو قدم العالم أو... و إنما كان في عمقه خلافاً حول المنهج و بالتالي حول أولويات الأطر المرجعية الفكرية، و الخلاف في مسألة قدم العالم لم يكن سوى تمظهر و تجلي لذلك الخلاف المنهجي تماماً كما كان الخلاف بين الأشاعرة و المعتزلة بين أهل الحديث و الاعتزال.

إذن من ناحية عملية هناك أزمة بين الدين و العلم، بين منهج التفكير الديني و منهج التفكير العلمي (بعيداً عن المهرب المتداول من ان واقع الدين لا يعارض الحقيقة عندما يصيب العلم)، و إلا فما هي كل تلك الخلافات الواسعة بين التيارات الثقافية على امتداد العالم الاسلامي؟ الا تنطق التيارات المعارضة للدين أو المتحفظة إزاءه بالمنطق العلمي سواء أصابت في

التوظيف أو لم تصب، صح المنطق العلمي أساساً أو لم يصح؟
اذن الحديث هنا عن الناحية العملية، هناك واقع تنافي بين الكثير من
القضايا العلمية و القضايا الدينية.

كيف يمكننا التوصل إلى حل جذري دون التنازل عن مرجعية النص أو
العقل أو غيرهما حتى يتسنى لنا اطلاق كلمة مصالحة؟

إن توظيف شعار مركزية الارض كنموذج غير موجود على الصعيد
الاسلامي لا يحل المشكلة، لان هذا مجرد نموذج يمكن العثور على نموذج آخر
على مستوى آخر، و بالتالي فالأزمة ما تزال قائمة، إن قراءة سريعة لأنماط
التفكير الموجودة ما بين تيار الدين و تيار العلم في ساحتنا يكشف عن
الهوة السحيقة في التباعد مها كان موقفنا من هذه الأنماط، و بالتالي فهناك
خلاف منهجي في طريقة التفكير لا بد من حله أو رفض أحد الطرفين.

لكن من الممكن أن يكون جانب العلوم الطبيعية اليوم أكثر أماناً من
العلوم الإنسانية، بيد أن المرحلة التي سبقت المرحلة التي نعيش كانت العلوم
الطبيعية فيها أكثر تجلياً ولو بحسب زعم المعارضين للدين، لقد قدم الماديون
الميكانيكيون و من بعدهم الماديون الجدليون نظرياتهم عن الكون و
الانسان و الحياة اعتماداً على معطيات فيزيائية و كيميائية و ذرية و
فلسجية... و قدموا أنفسهم للعالم على انهم الوكلاء الحصريون للمعرفة، و
هكذا الحال في تيارات أخرى عديدة.

لقد كانت صورة الموقف مختلفة بعض الشيء عما هو عليه الحال اليوم
سيما في المرحلة التي سبقت القرن العشرين حيث كانت نتائج العلوم الطبيعية

شديدة التنافي و العلوم الدينية، و من هنا كانت الضرورات تتركز بشكل أكبر على الجانب الطبيعي للدين، أي نظرة الدين عن الكون و رؤيته للعالم كواقع حقيقي بعيداً عن عالم الاعتباريات و مجالات الاخلاق و القانون و الاجتماع و...

في هذا الجو بالذات جاء مشروع السيد محمد باقر الصدر المعرفي الذي يسجل له نقطة امتياز جديدة حيث أحدث تقارباً شديداً بين المنهج العقائدي و المنهج العلمي الحديث. فقد نجح الصدر الى حد بعيد في قلب قسم من المعادلة التاريخية التي كانت تحكي عن تناقض بين العلم و الدين، لقد كان منطق التفكير الديني عموماً منطقاً لا يتلاءم من حيث أدواته و آلياته و المنطق العلمي السائد، و أحد أهم أسباب ذلك اعتماد منطق أرسطو اساساً لعمليات التفكير و هو ما رفضه العلم الحديث بشدة، فجاءت محاولة الصدر حلاً للمشكلة على هذا الصعيد.

فحتى اليوم هناك من يرى في تنحية المنطق الأرسطي تنحية للفكر الاسلامي عموماً، لكن الصدر نجح في تنحية المنطق الأرسطي (طبعاً جوانب أساسية منه) دون ان يضعف موقف الدين، و أعاد تشكيل العلاقة بين العلم و الدين بعيداً عن عنصر الإرباك هذا.

لقد كان هناك إحساس بوجود دين و علم و كل واحدٍ منهما له تفكيره و تعاطيه مع الأمور، هذه الغربة كان لها بعض الايجابيات فلم تجرف الدين في تيار التحوّلات العلمية السريعة التي حصلت سيما ما بين القرن العشرين و ما سبقه، لكن جملة من السلبيات كانت في انتظار سوء العلاقة هذه، و من

هنا كان تطوّر العلم و تقدمه محسوباً كتراجع للمنهج الآخر و كان ذلك يصب عملياً في ضرر القضية الدينية.

لذلك كان منهج الصدر بداية ممتازة لكسر جدار الجفاء بين الدين و العلم، فالسبب الذي دعى الصدر - كما سنرى - لتأليف الاسس المنطقية للاستقراء أو فلنقل أحد الاسباب كان عبارة عن إثبات الصانع، لقد كانت النتيجة الأخرى التي رافقت هذا الإثبات من الأهمية بمكان.^(١)

فقد اعتقد الصدر ان مشروعه هذا لم يعد فقط مدّ جسور الثقة بين العلم و الدين فحسب بل إنه يركزهما على أسس واحدة، إن أية هزّة تصيب المعارف الدينية العقائدية في الصميم المنهجي سوف تترك أثراً بالغاً على وضعية العلم كله، وهو - أي هذه الوحدة المنهجية - ما يشكل نقطة البدء في إعادة التوازن بين الدين و العلم على غرار تجربة ابن رشد و صدر المتألهين. كما من شأن هذه الوحدة تفريغ مدّعيات المدارس الفكرية المعارضة للاتجاه الميتافيزيقي في التفكير، فما صنعه الصدر يحول دون الفصل الذي قامت به المدرستان الماركسية و الوضعية بين الميتافيزيقا و العلم حيث طرحت الماركسية نفسها كمذهب علمي لتتني العلمية عن الدين، فيما طرحت الوضعية العلم نفسه بصورةٍ تفرّغ القضايا الميتافيزيقية من المضمون العلمي، لأن هذه القضايا لا معنى لها و بالتالي فليست قابلة للحديث عن خطئها و صوابها.

كتعبير عن هذه المصاحبة يلاحظ منهج الصدر في إثبات المسائل

١. الأسس المنطقية للاستقراء: ٤٦٩.

الاعتقادية متأثراً بالمنهج العلمي الحديث و منسجماً معه، إذ يقوم هذا المنهج على تقديم فرضية مسبقة لتفسير مجموعة ظواهر طبيعية، ثم يحاول أن يرى مدى قدرة هذه الفرضية على تفسير كل هذه الظواهر.

فإذا فسرتها كلها أخذ بها نتيجة منهج علمي معين، وقد مارس الصدر هذه الآلية في موارد عديدة في علم الكلام و على رأسها اثبات الصانع الحكيم كما تقدّم، و كذلك في مناقشة الموقف الاستشراقي من بشرية و محمديّة القرآن الكريم حيث كان - أي الصدر - يضع تفسيراً مقابلاً للتفسير الاستشراقي، و يرى مدى امكانية تبرير كل المعطيات الموجودة وفقه. (١)

فإذا تمّ له ذلك أبطل مقولة المستشرقين لان قيمة الفرضية وفق المنهج العلمي تكمن الى حد بعيد في قدرتها على تفسير الظواهر كلها و الاتساق معها دون افتراضات زائدة و بأقل حجم من التأويل...

الشهيد الصدر عندما ينحو هذا المنحى الذي يقترب كثيراً جداً من طبيعة تعاطي العلم الحديث مع المشكلات التي يواجهها لا يغيب عنه إلباس مشروع له لباساً نصيباً، بمعنى أنه لا يفوته اكتشاف التأييد الشرعي النصي لمنهج تفكيره حيث يؤكد في دراساته القرآنية على قضية العلم و نفي التقليد و يعرّج على مسألة النظر في الأنفس و الآفاق على أنها نماذج لطرح قرآني

١. انظر تراث الشهيد الصدر، ١٩ المدرسة القرآنية، قسم علوم القرآن الذي قرره السيد محمد باقر الحكيم عن دروس السيد الصدر، اشراف المؤتمر العالمي للامام الشهيد الصدر، نشر مركز الابحاث و الدراسات التخصصية للشهيد الصدر الطبعة المحققة الأولى، ١٤٢١ هـ ق، مباحث المكي والمدني: ٢٥٧ - ٢٧٢.

علمي معاً أي إجماع نصي و عقلي.^(١)

لكننا عندما نوافق على هذه العناصر الايجابية في مشروع الصدر على هذا الصعيد لا نعني بأن اشكالية العلاقة بين العلم و الدين قد تلاشت حتى لو تمت الموافقة على مشروع الصدر في تفاصيله، لأنّ معارضة العلوم الانسانية للدين ما يزال قائماً بالرغم من تعدد الاتجاهات داخل هذه العلوم.

ف عندما نقول بأن العلم و الدين يعيشان سوء علاقة لا نعني بذلك أن الدين يجب أن يتكيف و العلم كما يراه البعض أو أن العلم يصمت عند حدود و أسوار النص الإلهي المقدّس كما يراه البعض الآخر.

انما نستهدف إصلاحاً ما خارج العلوم الانسانية و خارج الدين هو الذي سيتكفل تحسين العلاقة، فالصدر حينما قدّم حلاً للعلاقة لم يذهب الى النص الديني أو إلى مفردات العلوم الطبيعية و انما استهدف إصلاحاً من الخارج كمن في رد المنطق الارسطي و التجريبي معاً أو القيام بتحديد جديد لمساحات العمل يمكنها ان تحل المشكلة كما هو الحال في نظرية "توقعات البشر من الدين"^(٢) الحديثة الظهور في الوسط الإسلامي و التي تعطي ايماء ببدء عمل الدين عندما تبدأ الحاجة إليه، و هو ما يفصل نسبياً بين مساحة العلم و الدين لأن المفترض أن الحاجة لن تكون موجودة في المجال الذي

١. نفس المصدر: ٢٤٣ - ٢٤٤.

٢. راجع بصدد هذه النظرية و ما يتصل بها كلاً من الدكتور عبد الكريم سروش "بسط تجربة نبوي" و السيد حسين غفاري في "انتظارات بشر از دين".

يدلي فيه العلم بدلوه.

إذن إصلاح العلاقة يعني التطويع كما لا يعني أية قداسة للمصاححة نفسها من شأنها أن تضع حلاً اعتبارياً اجتماعياً و نفسياً دون أن تعتمد الى حل جذور المشكلة معرفياً. فالمصاححة التي قام بها الصدر يمكن التعبير عنها بأنها أولية ما تزال في مرحلة البدايات وإلا فإن شوطاً كبيراً جداً لا بد من قطعه للوصول إلى حل لهذه المشكلة العالقة، فالعلم ليس ملحداً و الدين جهلاً و من هنا تبدأ القضية.

٤. الآخر في الخارطة المعرفية الكلامية

يمكن القول بأن عدم تمثل الآخر - هي مسألة ناجمة غالباً عن اصطباغ الجهود الكلامية بالطابع الجدالي كما سئرى لا حقاً - كان واحداً و من عناصر المعاناة المؤلمة التي عاشها علم الكلام قرونًا من الزمن، و أدت الى ضعف روح الموضوعية و الحياد العلمي فيه، فالخلافات الكلامية بين الطوائف الإسلامية شاهدٌ بارزٌ على هذه المعاناة، ففي الكثير من الأحيان كان الإسقاط هو الحاكم على الموقف كلاً، و كان تفسير الآخر من منطلق الحكم عليه هو الأساس للتقييم، أي أنني أحكم على الآخر ثم أفسره ثم اتجه لتقييمه ناقداً له، فيما المطلوب هو تفسير الآخر تفسيراً يماهي الواقع و يحاكيه ثم تقييمه ثم الحكم عليه.

فهذا الانعكاس في المسار المنطقي لفهم الآخر و الحكم عليه شكل عائقاً جذرياً في نمو علم الكلام كما و أدخله في أتون الصراع اللفظي، و صارت

عمليات النقد والتقييم والدفاع والردّ منخرطاً في كثير من الأحيان في إطار جدال حول المفهوم والمصطلح؛ هذا يعني أن علم الكلام قد وظّف جهوده أحياناً في إطارٍ صياغي بحت فكانت الحملات والحملات المضادة أشبه بالنسبة لكل طرف بالعاصفة في فئجان لأنها من وجهة نظره تفسير مغلوط لموقفه.

إذن هناك إشكالية منهجية، إشكالية فهم الآخر، إشكالية تمتلئه ومماهاته ومحركاته، إشكالية اسقاط الذات في عملية الفهم...، هذه الإشكالية تحول دون تحقيق الحلّ لها جملة أمور تجربة الكلام المعاصر (وإن كنا سنلاحظ الوضع ملاحظة علمية) أبرزها:

١. ما قدّمناه من سيادة النمط الجدالي الذي يؤدي إلى طفو مفاهيم النقد والابطال وصرع الآخر مها كلف الثمن، وقد تجد مبررات دينية حتى التشويش صورة الآخر في الذهن تنطلق منها الأطراف من مفهوم «أهل البدعة» الوارد في بعض الروايات ضرورة التشهير بهم وبهتائهم وغيبتهم والوقية بهم^(١) مما يسوّغ دينياً - عندما يتسع مفهوم أصحاب البدع في الذهن المتشعري - تجميد مقولة فهم الآخر لصالح مقولة صرعه والإطاحة به.

٢. عدم اعتماد المصادر الأصلية في فهم الآخر وهو ما نلاحظه حتى في

١. الحر العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ج ١٦ : ٢٦٧، كتاب الأمر والنهي، أبواب الأمر والنهي، باب ٣٩ (باب وجوب البراءة من أهل البدع وسبهم وتحذير الناس منهم وترك تعظيمهم مع عدم الخوف) الحديث الأول.

تجربة الكلام المعاصر، فإذا أخذنا على سبيل المثال تجربة الشهيد مرتضى المطهري في نقد الفكر الماركسي وجدناه (سيماً في أسس الفلسفة) يعتمد على بعض الشخصيات الإيرانية البارزة التي تبنت أو تخصصت في هذا الفكر من أمثال الدكتور «أراني» والسيد فروغي.

يبرّر الشهيد المطهري ذلك بأن ما كتبه الدكتور «أراني» يعدّ أفضل ما كتب حول المادية الديالكتيكية بل أفضل مما كتبه ماركس وإنجلز ولينين وغيرهم.

من هنا يرى بأن الماركسيين الإيرانيين لم يتمكنوا من الكتابة بأفضل مما فعله الدكتور «أراني» وذلك بالرغم من أن «أراني» قد توفي قبل خمسة عشر سنة من بداية كتابة المطهري تعليقه على «أسس الفلسفة» التي نقد فيها المذهب الماركسي وركز كلّ جهوده في هذا الكتاب عليه، أي أن وفاة الدكتور أراني كانت في الثلاثينات من القرن العشرين.^(١)

اعتماد مفكّر إيراني مهما بلغ حجم تفوّقه الفكري يعد نقطة ضعف، لأن المفترض في قراءة الاخر ملاحظة أولاً أكثر من مصدر و ثانياً الرجوع إلى المصادر الأم ذات الدرجة الأولى لا المصادر ذات الدرجة الثانية تنقل عن المصادر الأم حتى لو اخترنت المصادر الثانوية عناصر إيجابية كثيرة فإن هذا إنما يبرر استدعاءها لاتغيب المصادر الأخرى الهامة. وهكذا الشهيد الصدر عندما يطالع المنطق الوضعي في دراساته فهو يقف في قراءته لهذا

١. مجموعة آثار شهيد مطهري ٦، المقدمة: ٥١ - ٥٢.

المنطق في حدود الدكتور زكي نجيب محمود^(١) الباحث المصري المعروف دون أن يمد التجربة بالموقف الوضعي في مصدره الأصلي، منذ أوغست كونت، حتى هانزهان و نويرات و فيليب فرانك و رودولف كارناب و ان اتي على ذكر الفريد آير.^(٢)

اذا توجهنا ناحية العلامة الطباطبائي نجد درجة اكبر من الغموض، فالعلامة لم يرشد التجربة الى أي مصدر إلا نادراً و لا تعرف إلا بجهود الآخرين المصادر التي اعتمد عليها، و جهود الآخرين من أمثال السيد هادي خسروشاهي و الشيخ علي أحمد الميانجي اللذين دونًا هوامش توضيحية توثيقية للكثير مما كتبه العلامة سيما على صعيد الكلام و حواراته مع الدكتور كوربان.^(٣)

هذه الجهود لا يحرز أن الطباطبائي قد لاحظ مصادرهما في حكمه على الآخر و هو ما يفسر أيضاً عدم نقل الطباطبائي النصوص الحرفية للآخرين و كلماتهم.

على خط علم الكلام في النطاق السني نجد أيضاً تجربة الشيخ محمد عبده

١. الاسس المنطقية للاستقراء: ٨٣ - ٨٥.

٢. فلسفتنا: ١٠٠ - ١٠١.

٣. انظر العلامة الطباطبائي في كتاب الشيعة (نص الحوار مع المستشرق كوربان): ٢٥٧ - ٥٢٤، و كتاب رسالة التشيع في العام المعاصر: ١٥٧ - ٢٨٦، و الكتابان ترجمة جواد علي كسار.

في رسالة التوحيد^(١) و غيرها فراغاً من المصادر و التوثيق و النصوص الحرفية التي تكشف مدى عكس التجربة لتفهمها الآخر و تمثله في ذاتها، هذا فضلاً عن التجارب الأخرى العديدة التي لاحاجة لتكرار أسماؤها. هذه المشكلة لها أسبابها العديدة:

١. منها ما هو قديم يعود لطبيعة المنطق الدعائي المضاد للتيارات الكلامية المخالفة، فهذا المنطق عادةً ما لا يستحضر الآخر بنفسه، لأن استحضار الآخر دعاية له و إعطاء صورة قد تكون حسنة عنه فيما استحضار قراء تنا للآخر هو الانسب في هذا المنطق.

٢. يمكن أن تكون هناك أسباب عامة أخرى أبرزها غياب المنهج الأكاديمي الحديث في الدراسة و التحقيق من التوثيق و نقل النصوص الحرفية و احيان تتبع نفس المصادر التي كان بعضها غير متوفر عند الكاتب نفسه، فالطريقة القديمة في علم الكلام و غيره بما في ذلك علم الفقه الاسلامي لم تكن تعتمد على ذلك، و لذلك فنحن نلاحظ بشكل كبير نقل النسبة الى فلان دون ان نجد جزءاً بهذه النسبة.

لهذا ضاعت أحياناً الآراء الحقيقية لعلماء كبار كما هو الحال في ائمة المذاهب الأربعة الذين كثرت فتاواهم بكثرة الروايات الناقلة عنهم فتجد أحمد بن حنبل يفتي بكذا على رواية و بشيء آخر على رواية أخرى، و هو

١. انظر رسالة التوحيد، تحقيق الدكتور محمد عمار، دارالشروق، بيروت، ١٩٩٤ م، الطبعة الأولى، و يلاحظ القارئ الهوامش كلها أو أغلبها من تأليف الدكتور عمار نفسه.

ما يستدعي اليوم تحقيقات مستأنفة للتحقق التاريخي.^(١)
هذا ما نجده أيضاً في الفقه الشيعي بدرجة أضعف نسبياً لدى ملاحظتنا
كثرة النسبة الى فقيهه انطلاقاً مما حكى عنه لا مما لوحظ مباشرةً في كلماته،
لكن هذه الطريقة - على مشاكلها - كانت أكثر دقةً أحياناً من منهج جملة من
المتكلمين المعاصرين.

فدقة القدماء سيما في مجال الفقه كانت تستدعي منهم التمييز بين النسبة
الحكيمة عن عالم ديني و بين التحقق الواقعي من مقولاته، فكانت تتميز
عبارة "ذهب اليه فلان" عن عبارة "نسب الى فلان أو ذهب اليه فلان فيما
حكى عنه أو هو المنسوب لفلان" بل حتى بدقة طبيعة موقفه فيقال "قواه
فلان (أي قال على الأقوى) واستنسبه (الأنسب) واستظهره (على الأظهر)
وجزم به (قطعاً...) و مال اليه و....

هذا ما لا نجده أحياناً كثيرة في كلامياتنا المعاصرة فتنسب فكرة إلى
الماركسية وهي في الحقيقة مقولة لمفكرٍ ماركسي مصري أو إيراني لا يعلم

١. هو ما تقوم به مؤسسات كبيرة اليوم وشخصيات مهمة على صعيد إنتاج جديد فني
للتراث القديم والمعاصر كما في مؤسسة أهل البيت لآحياء التراث و مؤسسة النشر التابعة
لجماعة المدرسين و مؤسسة دارالفكر و وجود شخصيات امثال الدكتور محمد عمارة الذي اعاد
إخراج موسوعات هامة كمجموعة آثار الشيخ محمد عبده و السيد جمال الدين الافغاني و
غيرهم الكثير على الصعيد الاسلامي العام، و أمثال السيد هادي خسروشاہي الذي اعاد
تنظيم آثار السيد جمال الدين الافغاني، و مؤسسة صدرا التي اعادت تنظيم مجموعة آثار
الشهيد مطهري و المؤتمر العالمي للشهيد الصدر الذي يعيد إنتاج آثار الصدر كلها و مؤسسة
نشر و آحياء آثار الامام الخميني و غير ذلك.

تبني الاتجاه الماركسي العام لها، و يجزم بذهاب الحسين الى قول نقلاً عن موسوعة ميسرة غير تخصصية وهكذا....

في الحقيقة بالرغم من أننا نحتمل جداً أن المتكلمين المعاصرين - لاسيما منهم رجال الدين - قد تأثروا بالحالة الاكاديمية القديمة في عدم التوثيق والمراجعة و... غير اننا نلاحظ حتى تراجعاً نسبياً عما كان عليه الحال في الماضي.

إذا تجاوزنا الأعداء فإن ذلك لا يبنى النقص في التجربة بالمعنى الذي ذكرناه، كما لا ننفي وجود عناصر قوة أخرى على هذا الصعيد كما هو الحال مع السيد محمد باقر الصدر في فلسفتنا حيث وثق الموقف المادي من مصادره الهامة مع لينين و ماركس و أنجلز و غارودي و ماوتسي تونغ و ستالين وغيرهم.

كما هو الحال في تجارب حديثة أخرى كتجربة الدكتور حسن حنفي كما تلاحظ في كتابه "من العقيدة إلى الثورة" وغيره^(١)، و تجربة الدكتور عبدالكريم سروش و كذلك معارضيه^(٢)، يمكن القول إن التيار الجديد في

١. امتاز حنفي بتوثيق كافة مصادر الفكر القديم الذي درسه مسجلاً عشرات المصادر كما بيّنها في الجزء الخامس: ٥٥٥ - ٥٧٠.

٢. يلاحظ قبض و بسط تورريك شريعت، بسط تجربة نبوي، صراطهاى مستقيم و... للدكتور سروش، و معرفت ديني، قبض و بسط در قبض و بسط ديكر، فلسفه تحليلي ضروراتها و دلالاتها للشيخ صادق لاريجاني، و نقدي بر قبض و بسط، للسيد محمد حسين الطهراني أو نور ملكوت القرآن للمؤلف نفسه، ترجمة حسن إبراهيم، ص ١٦٤ إلى آخر الكتاب.

علم الكلام الذي برز في ثمانينات و تسعينات القرن العشرين اتسم بتجاوز هذه المشكلة إلى حد جيد وأحياناً ممتاز وهو ما لا بد من تسجيله هنا.

٣. اعتماد اللغة الوسيطة في معرفة الآخر، أي الرجوع إلى المصادر المترجمة في الغالب أو دائماً وهو ما نلاحظه منذ الأفغاني وحتى تجربة أواخر الثمانينات، فالمصادر إما كلها مترجمة إلى اللغة العربية أو إلى اللغة الفارسية الوسيطة ظاهرة شملت العديد من المتكلمين في الفترة الأخيرة من بينهم العلامة الطباطبائي والمطهري والصدر وعبدو ومغنية وغيرهم.

الترجمة لا تشكل عيباً إذ يصعب لانسان يتعرف على الفكر الماركسي من مصادره ما لم يتقن اللغات الصينية والروسية والألمانية والفرنسية وهو ما لا يمكن إلزام المتكلم به لكن الترجمة مهما بلغت من الدقة ينتابها في الكتب الحساسة نوعٌ من الخطر، فالمعادلة تقول: إن المترجم يقف على مفترق طرق إما يحافظ على الأصل فيتورط في رداءة النص في لغته الثانية انطلاقاً من أزمة الحرفية واما يجيد عرض النص باللغة الثانية مع الاعتذار عن بعض الخصوصيات في اللغة الأم.^(١)

هذا زيادة على أن الترجمة ليست نقلاً للكلمات بقدر ما هي نقل للفكر والثقافة و أنماط التعاطي المنعكسة في تراكيب الجمل، و الترجمة العربية للفكر الغربي عموماً - على حد رأي الدكتور عبدالله العروي - ترجمة رديئة و ناقصة.^(٢)

١. انظر عبدالله العروي، الايديولوجيا العربية المعاصرة، الطبعة الثانية، نشر المركز الثقافي

العربي، ١٩٩٠م، المقدمة سبأ ص ٩.

٢. نفس المصدر: المقدمة.

من هنا تقتضي الأمانة من علم الكلام أن يقرأ الآخر من موقعه ولو بقدرة المتكلم على لغة جديدة واحدة على الأقل كالانكليزية في حياتنا المعاصرة اليوم، وهو ما يخفف من بعض المشكلات التي قد تنجم عن اللغة الوسيطة، والأصعب من ذلك أحياناً تعدد اللغة الوسيطة وهو ما يخلق مشاكل مضاعفة كما يشير إليه أحد الكتاب الإيرانيين المهتمين بترجمة الفكر العربي^(١).

نعم هناك ظاهرة جديدة تمثلها الدكتور حنفي و سروش و ملكيان و لاريجاني و أبو زيد و غيرهم تمثلت في التعرف على الآخر من مصادره وهو ما صيغ أيضاً جملة نتاجات الفكر المغربي العربي نتيجة ظروف تاريخية و جغرافية، و هذه الوضعية الجديدة تعد انطلاقة جيدة و أحياناً ممتازة نحو تبديد المشاكل المعرفية في الحوار مع الآخر الكلامي و غيره.

٤. قدم بعض المصادر التي يستكشف منها الآخر، وهي ملاحظة توجه و وجهت الى جملة متكلمين كبار معاصرين من بينهم السيد محمد باقر الصدر سواءً على مستوى التجربة الكلامية أو على مستوى مجمل التجربة الفكرية.

٥. غياب روح الثقة و الاحترام المعرفي، و هذه أهم أزمة يعيشها علم الكلام، و يرجع سببها الى أمرين:

١. مجلة أصداء، العدد: ٣، ٢٠٠٠م، الارتباط الثقافي بين إيران و العالم العربي، الضرورات و الموانع، محمد مهدي خلجي، ترجمة جهاد فرحات: ١٤٦ - ١٤٧، وانظر المصدر الفارسي في مجلة كيان، العدد ٣٨: ٤٧.

أحدهما: الإرث التاريخي فيما يخص الجانب المذهبي من علم الكلام، و هو إرث في غاية الثقل والتعقيد. من الصعب جداً التجرد عنه بهذه البساطة مهما اطلق الانسان شعارات الموضوعية والإنصاف، و على رأي الدكتور علي الوردي في "مهزلة العقل البشري"^(١) فإن العلماء في هذا المجال يبدؤون مقدمات كتبهم بادعاء التجرد والموضوعية والإنصاف العلمي بيد أنهم مع ذلك - من وجهة نظره - يصلون الى نفس ما توصلوا له سلفاً و منذ البداية و هو - أي الوردي - يعتبر ذلك مجرد كلمات لا معنى لها.

من هنا فهو يرتي استبدال مفهوم الموضوعية بمفهوم الشك، و هذا كلام دقيق الى حدّ معين لأنّ مفهوم الموضوعية لن يتسنى له لعب دور في الحياة العلمية ما لم يكن الانسان في مرحلة شك حقيقي اثناء البحث، و إلا فن الصعب له تجاوز الذات و مساواة النظر اليها و إلى الآخر.

هذا معناه أنّ المتكلم - فيما نهدف هنا - لا يمكنه تجاوز اثقال الموروث ما لم يدخل نفسه في إطار شك علمي حقيقي و ليس شكلياً، و اذا وافقنا الدكتور الوردي على مقولته فنحن نوافق في ان موضوعة الموضوعية اصبحت في كثير من الاحيان موضوعة مفرغة.

السبب في ذلك الازدواجية التي يمارسها الباحث إزاء الموضوع الذي يقرأه أو يتحاوّر فيه، فعندما يكون الباحث ملتزماً بفكرة معينة فهذا معناه أن يقينه بهذه الفكرة سيكون حاضراً في عمق حوار الفكري حول

١. الدكتور علي الوردي، مهزلة العقل البشري، مصدر سابق: ٣٦.

الموضوع الذي كان له يقين به، و هذا يعني أنّ الحياد حال الحوار الذاتي الأحادي الطرف أو الخارجي المتعدد الأطراف انما هو حياد شكلي ما يلبث أن يتبدّد حينما تصل المسألة إلى النقطة الحرجة.

هذا ما نشاهده بوضوح في الحوار الكلامي عموماً مهما اتسم أطراف الحوار بالموضوعية الشكلانية، و بالتالي فالمنفذ الوحيد للموضوعية الجوهرية الحقيقية هو إعادة انتاج مفهوم الشك العلمي لا حال الحوار مع الآخر - أي آخر واي حوار - فقط بل في كل الحالات، وهو ما يعني تبدلات خطيرة جداً في مفاهيم اليقين و الايمان و التقطع و... و لا سبيل للحل إلا من خلال جمع مبدأين معرفيين هما:

١. مبدأ اليقين الموضوعي الذي أسس له الصدر نفسه على الصعيد الاسلامي و هو كما تقدّم سالفاً يقوم على انسجام المعطيات مع اليقين، فنحن يمكننا الاستعانة بهذا المقدار من المفهوم لاستبعاد الواقع في الإطار العلمي، سيما حينما نتكلم عن معارف نظرية بطبعها الاولى، فبدل ان انطلق من تطابق المعطى الذهني مع الخارج انطلق من معطيات اليقين نفسه الى نفس اليقين، و اترك مطابقة الخارج في احتمال الخطأ بمعنى الاحتمال الضئيل كما شرحه الصدر نفسه.

هذا معناه ان الحوار الكلامي سوف يعزل عن الواقع بمعنى من المعاني و سيبقى في إطار النظم العلمي بهذا المعنى، و هو ما يشكل عنصراً أساسياً لاستبعاد الدوغمات و امثالها.

٢. مبدأ العلم الاجمالي الفوقاني، و هو مبدأ يتجاوز دائماً مفردات البحث

العلمي ليقراً المجموع قراءة كلية، وحينما أقرأ تجربتي العلمية على مر سنوات فسوف أتأكد يقيناً من انني قد وقعت في عدد كبير من الاخطاء في حياتي، و هذا العدد الكبير سوف اقدمه كمعطى رياضي لما هو ناجز عندي الآن مما لدي قناعة به ليتشكل عندي علم إجمالي بالخطأ في بعض افكاري بحساب الاحتمال.

فإذا كانت مجموع افكاري الألف مثلاً و علمت تفصيلاً بخطأ مائة منها على مدى تجربة خمس سنوات تقريباً، فإن هذا سوف يشكل عندي علماً اجمالياً بوقوع اخطاء جديدة عندي بنسبة ١٠٪ خلال السنوات الخمس القادمة أو أقلّ بقليل، و عندما أفعل العلم الاجمالي ستتغير نظرتي لكل مفردة من مفردات اليقين عندي و سأقدر على الجمع بين يقيني بالمفردة و احتمال الخطأ مستعيناً الى حد معين بمبدأ اليقين الموضوعي المتقدم.

إذن الموضوعية في حالة مواجهة الموروث تكمن في تعديلات جوهرية معرفية لا في توجيهات اخلاقية مهما بلغت من القوة فلن تقدر على مواجهة اليقين الذي يحكم عليها من خلال تمثيله الواقع.

فما أشار له الوردى في محله ضمن هذه الصيغة، لا يمكن خوض حوار منتج - لا جدال - إلا بهذه الطريقة، و ان كان من سلبيات هذا الوضع ما لا بد من تفكير في حله لاسيما قضية الايمان الديني.

ثانيهما: إحساس الخطر الحاضر الممزوج لدى البعض بشيء من عقدة النقص و الحقارة، و هو يتمثل في العلاقة مع الغرب، هناك أزمة ثقة بالغربي ليست ناشئة من موروث تاريخي بهذا الحجم الموجود في الصراعات

المذهبية بل من خطر معاصر تمثله الاستعمار والامبريالية وأخيراً العولمة و الكوننة و الأمركة، وقد أدت سلسلة التجارب الى القلق من أي شيء يرد من الغربي لأن طبيعة الصراع لها دخالة اساسية في هذا الموضوع، هذا القلق الإسلامي العام من الغرب و هذا الخوف على الهوية و الأصالة و الذات و الخصوصية و... يحولان دون القدرة على تبديد ازمة الثقة في العلاقة مع الآخر، سيما بعد تجارب فاشلة و قاسية في الاستفادة من النتاج الغربي جسده تيارات علمانية و ليبرالية متطرفة جعلت المتكلم بالخصوص حذراً جداً إزاء عملية الاستيراد العلمي و الثقافي.

المتكلم اليوم مهزوم هزيمة حضارية و بالتالي فمن الصعب أن تقنعه بتوازن ثقافي ما مع الآخر في ظلّ لاتوازن حضاري و سياسي و عسكري و...، اذا اردنا ان نكون واقعيين يجب ان نقول ان المسألة في غاية الحساسية و من الخطأ التعامل معها بسطحية و سداجة و عفوية و تسرع و استعجال و...

كون المتكلم و المفكر الاسلامي عموماً في وضع مأساوي كالوضع المعاصر سيما ما قبل تجارب النصف الثاني من القرن العشرين تجعلنا نتعامل مع افرازاته في مستوى الثقة و العلاقة على درجة عالية من الحذر و التحفظ و التدقيق، أما العمل المبتسر فهو لا يعطي أية نتائج مستقرّة على المدى البعيد.

من هنا من الضروري التفكير بكل جذري لهذه الاشكالية أحسب أنه يعتمد على منهج سيكولوجي تربوي أكثر منه معرفي معاً لمشكلة في

جوهرها نفسية و ليست معرفية.

إذن أُرْمَة الثقة بشقيها المتقدمين تفرض النظر الى الآخر بنوع من السلبية وهو ما يصعب من تمثله و التكيف معه، وهو ما نجده لدى بعض المتكلمين في هذا العصر. فالشيخ محمد جواد مغنية واضح في ممارسته نطاً هجومياً على الآخر يصعب الشعور بالهدوء معه، و الدكتور سروش يعبر عن حالة مشابهة في تعامله بنوع من الفوقية أو النرجسية مع الاتجاهات المخالفة له في الجدل الكلامي، لكنّ المطهري - على رغم الحملات التي عنده أحياناً و التي تتسم بالعنف في تقييم الآخر سيما الماديين الجدليين - يمتاز بنوع من التفهّم الأفضل.

لكن الشهيد الصدر كان الأبرز - و إلى حدّ ما العلامة الطباطبائي - دون أن نعطي صبغة إطلاقيه على الأمور، فقد امتاز الطباطبائي بعدم ذكره حتى أسماء أصحاب الآراء المخالفة له، و تعاطى بروح مرنة و أخلاقية عالية مع الأفكار المناهضة له، لكن الصدر في تقدير الكاتب كان الأكثر روعةً على هذا الصّعيد من خلال السمات التالية:

أ. أنّ العرض الذي كان يقوم به الصدر لشرح و تفسير المواقف المعارضة له بما فيها المواقف الالحادية المنكرة لأصل وجود الله تعالى كان عرضاً أميناً جداً، بل يمكن القول بأنه كان أكثر تنظيماً و جمالاً من عرض الخصم نفسه، فضلاً عن أنه كان يركز بشكل واضح على النصوص الحرفية للآخرين. قد بلغ الحال بالشهيد الصدر في عرضه لمواقف الآخرين الكلامية و غيرها - سيما كتاب اقتصادنا و مباحث الكلام المدرجة في علم أصول الفقه -

ان منح القارئ إحساساً بتبنيه الموقف نفسه وهو ما يعود ويبدده من خلال مناقشاته التي تتسم بهدوء تام ينم عن نوع من السلطة المعرفية على ما يفكر فيه.

ب. عدم حضور العنف والعدوانية والهجومية والقسوة والتسخيف والتشهير والشك الاخلاقي والتسقيط و... في كلامياته إطلاقاً، وهو ما قد لانجده في بعض كتابات المعاصرين له أيضاً فقد عالج الصدر موضوعات اتّسمت بالحساسية المفرطة، فمن جهة طرق باب الخلاف الكلامي المذهبي كمسألة الامامة والمهدوية ومن جهة أخرى خاض في الخلاف الحاد - ذي الطابع السياسي والاجتماعي الذي كان يلقي بظلاله على مجمل الحراك الثقافي - مع التيارات الملحدة في قضايا الوجود الإلهي والغيب.

مع كل ذلك لم يتسم بالظاهرة الانفعالية وهو ما يعبر عن ثقة معرفية و فهم للآخر وقراءة علمية له وتعامل أكاديمي مع المعلومات والأرقام لا النوايا والاخلاق.

إنّ القدرة على تمثل الآخر واحترامه وتبعاً لذلك وممارسته أمانة و موضوعية وانصاف عالية معه أمر لا يمكن اختياره في أي متكلم - فضلاً عن غيره - إلاّ عندما تباعد المسافة جداً بين المتكلم وبين الآخر، أما عندما تكون المسافة قريبة فإن درجة كشف الاختبار سوف تكون أضعف، اذ حتى أكثر التيارات دوغائية و نرجسية و تعصباً وانغلاقاً و تحجراً على أي ساحة و صعيد علمي و معرفي تمارس الاعتدال و الوسطية مع التوجهات القريبة منها، فالمحك و المختبر الحقيقي لقياس درجة فهم الآخر و تفهمه إنّما

يمكنان في حالة ممارسة الاعتدال والوسطية مع ابعاد التيارات عنا. ان التيار الإلحادي كالتيار السني على الصعيد المذهبي يعدان أكبر اختبارا لمتكلم شيعي منصف وحيادي ومعتدل في مرحلة الخمسينات و الستينات والسبعينات من القرن العشرين. فضلاً عن أن الصدر كما تشير له دراسات مرتبطة بحياته السياسية والاجتماعية و كما وثقه تلاميذه و معاصروه كان يمارس على الصعيد الداخلي (حوزوياً و مرجعياً) درجة عالية من التفهّم والصبر والتحمّل والاعتدال ورفض الانفعالية والسماح بظواهر التنسيب والانفلات للأمر.^(١)

هو ما يجعلنا نضع الصدر في قائمة الصدارة على هذا الصعيد إلى جانب العلامة الطباطبائي الذي واجه هو الآخر مشكلات داخلية عديدة تمثلت في معاناته من ظاهرة التحفظ بل والرفض لمنطق التفكير الفلسفي وممارسة تدريس هذا المنطق في المعاهد و الحوزات الدينية، بل حتى محاربة أو تهميش مشروعة القرآني الذي تمثل فيما بعد في تفسيره الشهير «الميزان في تفسير القرآن» حيث تعرّض هذا الكتاب بعد إصدار الجزء الأول منه للكثير من حملات النقد اللاذع والرفض الشديد من جانب بعض التيارات

١. انظر على سبيل المثال ما دونه تلميذه الشيخ محمد رضا النعماني في كتاب «الشهيد الصدر سنوات المحنة وأيام الحصار»، الطبعة الأولى، ١٩٩٦ م، خصوصاً الصفحات ٦٧-٦٩ و ١٠٨-١٠٩ و ١٧٥-١٧٧-١٧٨ و ٣٠٢، وراجع أيضاً السيد محمد الحسيني في مقالة «الإمام الصدر سيرة ذاتية» المدرجة في كتاب «محمد باقر الصدر دراسة في حياته وفكره» دارالإسلام، لندن، الطبعة الأولى، ١٩٩٦ م، سيما الصفحات ٧٩-٨٤ و ٩٧ و ٩٩.

التي كان لديها تحفّظات على بعض هذه المناهج بقطع النظر عن الموقف من الطرفين.

الفصل الرابع

التجربة الكلامية للسيد محمد حسين فضل الله

تمهيد

قبل أن نشرع في قراءة التجربة الكلامية للعلامة السيد محمد حسين فضل الله من الضروري الاعتراف بوجود درجة من الغموض العام - ليس بالضرورة الشخصي - فيما يخص فهم آراء و مواقف و توجهات هذه التجربة.

السبب في ذلك يعود إلى حداثة ظهور التجربة ظهوراً واضحاً جداً أولاً، و دخول هذه التجربة ثانياً في دوامات الجدل و الخلاف الحاد، و تداخل الجانبين السياسي و الثقافي في هذه التجربة ثالثاً.

وفقاً لذلك تتسم قراءة هذه التجربة كتجربة الدكتور سروش - مع فارق - و هما تجربتان معاصرتان، تتسمان بدرجة من الغموض العام، بيد أن التشابه الحاصل بين التجريبتين هو في درجة تدخل أصحاب التجربة انفسهم في تكوين هذا الغموض، بمعنى أن هاتين التجريبتين لا تتمتعان في حد ذاتهما على الصعيد العلني بوضوح كبير في هذه المرحلة على الأقل.

عدم الوضوح هذا يمكن إرجاعه إلى سببين هما:

١. وجود درجة معينة من اللغة الأدبية في الخطاب الثقافي و الكلامي لهاتين التجربتين، فعلى خط تجربة الدكتور سروش نلاحظ مدى استخدامه نفسه الكثير جداً من التعابير الأدبية و الجمالية الفارسية، بل و نلاحظ مدى حضور الأدباء و الشعراء الإيرانيين الكبار في داخل الخطاب الكلامي و الفلسفي للدكتور، و كنموذج بارز على هذا الموضوع حضور اشعار المثنوي لجلال الدين الرومي حضوراً كبيراً و بارزاً في دراسته حول التعددية الدينية،^(١) و هو ما عابه عليه خصومه و ناقده في هذه النظرية.^(٢)

أما على خط تجربة السيد فضل الله فمع كونه شخصاً من الشعراء و لديه

١. أنظر «صراطهاى مستقيم سخنى در پلوراليسم دينى مثبت و منفى» الدكتور عبدالكريم سروش، نشر مؤسسة فرهنگ صراط، ايران، الطبعة الثانية، ١٩٩٨ م، الصفحات ٩-١٠-١٣-١٤-١٥-١٦-١٧-١٨-٢٢-٢٣-٢٤-٢٥-٢٦-٢٩-٣٠-٣١-٣٢-٣٨-٤٦ فضلاً عن اشعار لحافظ و سعدي انظر ص: ٥٠-٦.

هكذا في دراسته حول تكامل المعرفة الدينية في كتابه «قبض و بسط تتوريك شريعت»، انظر الكتاب نفسه، نشر مؤسسة فرهنگي صراط، إيران الطبعة الرابعة، ١٩٩٥ م، الصفحات ١٢٧-١٣٣-١٣١-١٨٢-١٨٣-١٩٨-١٩٩-٢٧٢-٢٧٧-٣٥٩ وغيرها الكثير جداً، كما في عشرات الموارد في كتابه «بسط تجربه نبوى»، الطبعة الثانية، ١٩٩٩ م، عشرات الموارد الأخرى في كتاب «حكمت و معيشت»، بل حتى كتابه «ايدولوجى شيطانى» اشتمل على هذه الظاهرة أيضاً....

٢. أنظر علي رضا قائمي نيا، ديندارى و صراط مستقيم، مجلة كيان، العدد ٣٨-١٩٩٠، ص ٢٦-٣١. و انظر أيضاً محسن غرويان في «بلوراليزم دينى و استبداد روحانيت» انتشارات مين، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٧ م.

بعض دواوين الشعر،^(١) وهو أمرٌ ليس بمعيبٍ في حد ذاته أبداً، إلا أن الخطاب الجماهيري الذي طبع تجربته فرض على هذه التجربة درجةً من الابتعاد عن اللغة العلمية الواضحة والشفافة فرضاً منطقياً، وهو ما أدى - إلى جانب أن هذا التواصل الجماهيري يتطلب اختزال الأفكار أو انتقاءها أو الاختصار أو التبويض - إلى نوعٍ من الغموض في خطاب هذه التجربة. من هنا يلاحظ أن الخطاب العلمي، لأقل في عصرنا الراهن - يتطلب مخاطبين من نوع خاص، وهذا شيءٌ مغاير لما سيأتي معنا في جمهرة علم الكلام، لانتنا هنا نتكلم عن الخطاب في مرحلة الابداع والتخصيصية لا في إطار الاحتكار والنخبوية، وسوف يتضح معنا لاحقاً الفرق بين هذين الأمرين، فهناك واقع لامفرّ منه، وهو أن طبيعة المخاطب تفرض نوعاً خاصاً من الخطاب على المخاطب نفسه.

٢. التوتر والتشنج الذي أحاط كلتا تجربتين لأسباب عديدة، فهذا التوتر أدى و يؤدي إلى ظهور اتجاهات افراطية و تفريطية من كافة الأطراف، و يغلب الشخصيات الحادة على الشخصيات المعتدلة، و يمنح الأولى موقع الصدارة و التمايز فيما يلقي باللائمة على الثانية، و يتهمها بالجبن و التخاذل و الحياد اللامبرر و أمثال هذه التعابير.

فالأهم من كل ذلك هو طفو القراءات الاسقاطية على السطح نتيجة

١. له ديوان «رباعيات في ظلال الاسلام»، و انظر أيضاً كتاب «حوارات في الأدب و الشعر»، المكتب الإعلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ، و غيرها.

تسييس الصراع (بالمعنى العام لكلمة) أو تحزيبه و تأطيره. من ثم القيام بعملیات فرز و فصل منظمين، و عندما تطفو القراءات الاسقاطية للآخر. فإن هذا يعني طبيعة غياب الآخر في القراءة و حلول الموقف منه محل ذلك، و هو ما سيؤدى إلى امتزاج ما لدى الآخر بما لدى القارئ، و من هنا بالذات تبدأ عملية الغموض، بين نفي الآخر الاول و العكس و...

إذن منها كانت الاسباب - لا يعيننا تحديدها بالدقة - فإن الغموض الذي يتحمل مسؤوليته - في تقدير الكاتب - كل من أصحاب و أنصار التجربة و معارضيهما و ناقديهما معاً... ان هذا الغموض موجوداً لا محالة مما يصعب من إمكانية قراءة التجريتين، و هذا هو الفارق بين قراءة التجربة في زمانها، و بين قراءتها بعد طيها مراحلها كاملة كما أشرنا لذلك في الفصل الأول من هذا الكتاب. لكن هذا الغموض يهدأ بالانحسار حينما نخرج من دائرة المفردات الكلامية (أو غيرها) إلى دائرة المنهج، يمكن لصاحب مشروع أن يخفي أو يثير الضباب و الدخان حول مفردة كلامية يراها، بيد أنه غير قادر على إخفاء المنهج غالباً و يمكن لخصوم اتجاه أن يثيروا الدخان حول فكرة ما بيد أنهم لن يتمكنوا من إثارتها - أمام القارئ العلمي المحايد - على مستوى المنهج و الاسلوب المعرفي.

لذلك فإن درجة الغموض في هذه الدراسة هنا ستكون - تلقائياً - أقل نسبياً منه لدى معالجة المفردات التي دار فيها جدل واسع على صعيد التجريتين المتقدمتين من أمثال مفردات تكامل المعرفة الدينية و العصمة و الرجعة و التعددية الدينية و علم المعصوم و الولاية التكوينية و احياء الدين

و الدين و الايديولوجيا، و فهم النص الديني و....
على أيه حال - كالعادة - سوف نحاول دراسة أبرز التميّزات المنهجية
لتجربة العلامة السيد محمد حسين فضل الله ضمن النقاط التالية:

١. النخبوية و الجماهيرية في علم الكلام أو حرية العقل الفردي
تواجه علم الكلام المعاصر مشكلة جادّة و حقيقية تتمثل في موقفه من
العقل العام و العقل النخبوي من جهة، و في تحديده النخبوية الكلامية من
جهة أخرى، فالموقف المعتزلي المعروف كان يقضي بضرورة تحصيل كل فردٍ
يقينه الخاص القائم على الأدلة و الوسائل التي يقتنع بها،^(١) كما أنّ الموقف
الشيوعي من هذه القضية كان يقضي - هو الآخر - برفض التقليد منطلقاً في
المسائل العقائدية ما دام التقليد لا ينتج قناعة ذاتية.^(٢)
هذان الموقفان يستبطنان التأكيد على الاعتراف بالعقل العام - أي
عقول الأفراد - كحاكم محترم معترف به في القضايا العقائدية دون وجود أي
مانع يحول دون ترشيد هذا العقل أو ذاك أو وضع مقارنات و مفاضلات
بينهما.

١. أنظر كنموذج العلامة الحلي في «كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد»، نشر جماعة
المدرسين، إيران الطبعة السادسة، ١٤١٦ هـ ق، ص ٢٤١-٢٤٢.
٢. راجع كمثل الشريف المرتضى في «الذخيرة في علم الكلام»، نشر جماعة المدرسين،
إيران ١٤١١ هـ، ص ١٦٤-١٦٥ و ١٦٧-١٨٥، و انظر رأي السيد محمد حسين فضل الله في
كتاب الندوة: ٢ / ٣٤٤-٣٤٥، و الندوة: ١ / ٢٣٨.

لكن المشكلة التي واجهت علم الكلام المعاصر (و الكلام القديم بدرجة أخرى وبشكلٍ آخر) انطلقت من طبيعة المواقف العامة المعارضة للنخبويين الكلاميين من رجال الدين، فبرزت ظاهرتان هامتان في المجتمع الإسلامي: أ. الظاهرة الأولى: قد تمثّلت في ظهور تيارٍ منفصلٍ عن المؤسسة الدينية أخذ بممارسة نوعٍ من استخصيصية المعارف الدينية، وتخرّج ابناؤه من المعاهد الدينية الجامعية أو انفصلوا عن مؤسسة رجال الدين بعد أن انتموا إليها أو كانوا يدورون في فلك هذه المؤسسة ورجالاتها، لكنهم أبدوا فيما بعد معارضةً لتوجّهاتها.

قد سعى هذا التيار الى تشكيل نوع من النخبة المتدينة و غير المتدينة أخذت بممارسة البحث و الدراسة في موضوعات دينية فلسفية و كلامية و غيرها، و قد برز من بين هؤلاء، الدكتور نصر حامد أبو زيد و الدكتور حسن حنفي و الدكتور علي شريعتي و علي عبدالرازق و الدكتور عبدالكريم سروش و أحمد الكاتب و مالك بن نبي و الدكتور محمد شحرور و السيد تقي زاده و غيرهم، و لظهور هذا التيار اسبابه و مبرراته الداخلية و الخارجية التي لا تهّمنا فعلاً هنا.

هذه الظاهرة هزّت أركان علم الكلام بوضعه السائد و تركت تأثيراً كبيراً جداً حتى على الأوساط الداخلية لمؤسسة رجال الدين أو لنقل لمؤسسة الكلام الرسمية، والشيء الذي كان يحصل هو أنّ الآليات و الأدوات و الأنماط الفكرية التي كان يستخدمها هذا التيار الجديد اختلفت اختلافاً كبيراً أحياناً و متوسطاً أحياناً أخرى عن النمط المدرسي التداول.

قد اتهم هذا النمط الجديد من قبل المدرسين بأنه نمطٌ غير دقيق و متسرّع و سطحي و متأثر بالغرب و غير تحقيقي، و قد أثارت هذه النقطة بالذات إشكالية الاعتراف بالعقل غير النخبوي بالمعنى الخاص للنخبوية لدى مؤسسة الكلام الرسمي.

و تمّ تدريجياً سحب المشروعية من هذه الفئة الجديدة، و انطلقت مقولات تنفي الأحقية لهذه النخبة الجديدة في البتّ في قضايا الدين، لأنّ النخبوية و التخصصية بنظر المدرسين هي نخبوية تتطلب مساراً خاصاً من التفكير و التطوّر مقيداً ضمن آليات كلاسيكية جرى تداولها سلفاً.

ب. الظاهرة الثانية: لقد أدّى تطور الانسان المسلم و العربي عقلياً و معرفياً إلى بروز تساؤلات جديدة عنده، و قد انطلقت هذه التساؤلات من فضاء ثقافي تأثر أحياناً بالغرب و العلوم الحديثة، و كانت البنية المنطقية و المرجعية الفكرية لهذا النوع من التساؤلات مختلفة في الشكل و الجوهر أحياناً كثيرة عن بنية و مرجعية التفكير المدرسي التي اتخذتها مؤسسة الكلام الرسمي.

فعلى سبيل المثال يُعد العثور على نصّ دينيٍّ صحيح السند أو نصين كذلك يحكيان عن فكرة عقائدية ما فاصلاً منطقياً للنزاع العقائدي (أو على الأقلّ لبعض الموضوعات العقائدية كالموضوعات الفرعية).

فلو قدّم أحد الأطراف هذا النصّ و أكّده من الناحيتين السندية و الدلالية لأدى ذلك إلى تدعيم موقفه أكثر أمام خصمه، و لتراجع الخصم خطوةً إلى الوراء لأن النصّ الديني و لو غير اليقيني يمثل مرجعيةً يمكن

الأيلولة اليها للتحاكم.

فهذه الآلية المنطقية هي آلية اقتناعية قوية لدى الكلام الرسمي، والذي حصل هو أن المتكلم الكلاسيكي تصوّر أنّ هذا النوع من المرجعيات يفترض ان يشكل حاسماً للخلافات العقائدية أو غيرها كما اعتاد هو في الكلام أو كما درج عليه في العلوم الفقهية، لأنّ الجوّ الثقافي العام الذي عاشه هذا المتكلم قد فرض نوعاً من السلطة لهذا النوع من المرجعيات.

من هنا بدأت ازمة تخاطب تبدو في الأفق، لأنّ عقول الأفراد التي نزعّت نحو عقلانية محدثة غربية قد فقدت الثقة لسبب أو لآخر (لانريد الآن تقييمه) بهذا النوع من المرجعيات، وهو ما أدّى الى فقدان المتكلم الرسمي موقعيته و حضوره و مرجعيته أو جزءاً كبيراً منها في الوسط الكلامي العام، و تطوّر الوضع الى ان بدأت النخب الجديدة التي تكلمنا عنها بالحلول محل النخب الكلاسيكية.

حيث كانت النخب الجديدة نفسها موضع شك و عدم ثقة معرفية (و أحياناً أخلاقية) من جانب النخب الكلاسيكية فبطريق أولى كانت الافراد المنضوية في فلك هذه النخب موضع شك كبير لدى الكلام الرسمي.

من هنا بدأت أزمة الثقة تظهر بين علم الكلام وبين العقل الآخر، فواجه علم الكلام شكالية منح الشرعية لعقول الأفراد بمن فيهم النخبويون الجدد، فالصيغة التي كان يحملها هذا العلم ترفض التقليد و الظن و الاتباع في علم الكلام، أي انها تعتبر اليقين الكلامي يقيناً شخصياً لا رسمياً، وليس الحال، كالفقه و فروع الدين يكفي فيها يقين الرسميين و العلماء، لكن علم الكلام من

جهةٍ أخرى شعر بالقلق من تنامي التفكير الآخر غير المستساغ له فرفضه عملياً. من ثمّ رفض شرعية الفكر الآخر وأخذ ينفذ فيه التفكير القائل بأنّ العقائديات لا بد هي الأخرى أن يرجع فيها الى رجال الدين لاتماماً كالفقه، وإنما بمعنى أنه من غير الصحيح البتّ في الاعتقادات دون الرجوع الى هذه الطائفة من الناس، وهو ما ترك تأثيراً على قضية أخرى سنأتي قريباً على ذكرها.

قد بدأت بذور خطوة الاعتراف بالعقل الفردي في الاعتقادات عند الشهيد محمد باقر الصدر، وبدرجة أكبر على مستوى علم أصول الفقه، فقد قام الصدر بتأليف كتاب «المعالم الجديدة للأصول» كمعبر عن قناعاته بضرورة فك الطوق عن هذا العلم في نطاق آلية التفكير الأصولية عند الشيعة،^(١) وكانت هذه بداية اشراك للشرائح المثقفة الأخرى في هذا العلم بدرجةٍ من الدرجات.

العلامة الطباطبائي بالرغم من أنه - كالشيخ محمد رضا المظفر في عقائد الإمامية وكاشف الغطاء في أصل الشيعة وأصولها - كان من السبّاقين لنشر المعرفة العقدية بين الناس عامةً، كما يشهد بذلك مشروعه التبسيطي الديني في علم الكلام وغيره.^(٢)

١. أظنّ المعالم الجديدة للأصول، مصدر، سابق ٣: ٧، وراجع «معالم الابداع الأصولي عند الشهيد الصدر»، حيدر حبّ الله، مجلة فقه أهل البيت، العدد: ٢٠، ٢٠٠١ م، ص ٢٤٠ - ٢٤٦.
٢. و مشروعه هو كتاب «الإسلام المتيسر»، ترجمة جواد علي كسار، مؤسسة أم القرى،

الذي هدف منه نشر المفاهيم العقديّة الإسلاميّة في الغرب قبل غيره، لكنه لا يمكن تصنيف جهوده بالجاهيرية، لأن هذه الجهود كانت تلقينيةً و لم تكن إشراكاً وإسهاماً للآخر أو دعوةً لهذا الإسهام تماماً كما هو الحال في الرسائل العمليّة الفقهيّة، لكنها على أي حال كانت خطوةً جديدةً في مرحلة البدايات التي تخرج علم الكلام من حدوده المحصورة.

لكن العلامة السيد محمد حسين فضل الله مثل مرحلة متقدّمة على هذا الصعيد، فقد نظّر من جهة لعقائديّات غير رسميّة، أي انه لم يؤمن في علم الكلام بنوع من الأورثوذكسيّة، الرسميّة، وكان أهمّ أسهام قام به هو تخطي حدود النخبويّة في الخطاب العقائدي الى نوع من الجاهيرية، إيماناً، منه بحق الفرد - النابع من احترام عقله - في تقرير مصيره العقائدي.

فالسيد فضل الله لم يخاطب في علم الكلام طبقات خاصّة او معيّنة، وإنما خاطب عامّة الناس من خلال طبيعة الوسائل التي استخدمها - ما يزال - و هي وسائل اتصال عامّة و عالميّة كالفضائيات و الراديو و التلفزيون و الانترنت و المنبر و الخطابة....

لقد رفض السيد فضل الله بشدّة حجب الكلام عن الجماهير، لأنّه اعتبر

-----< إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ-ق، و يمكن مراجعة الكتاب في سلسلة دروس من الإسلام، ترجمة وإعداد جمعية المعارف الإسلاميّة الثقافيّة، نشر جمعية المعارف، الطبعة الأولى، ١٩٩٨ م، أما الأصل الفارسي فهو كتاب مؤلّف من جزئين تحت عنوان «آموزش عقائد و دستورهای دینی»، نشر بنياد مستضعفان و جانبازان انقلاب اسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ-ق.

أن هذا العلم هو بالدرجة الأولى علم جماهيري وليس علماً نخبياً، بل إن نخبويته ما هي سوى نتاج تاريخي للتضخات الكمية فيه، وهي تضخات سئى ان السيد فضل الله لا يؤمن بأكثرها انطلاقاً من رفضه للفكر الفلسفي وتأثيراته في تأويل النص أيضاً.

يلعب البعد الاجتماعي والحركي لعلم الكلام عند السيد فضل الله دوراً مهماً على صعيد جمهرة علم الكلام وإخراجه من ابراجه العاجية وأسواره العالية ونزعته الفوقية ولونه الداكن....

لكن الشيء الذي يمكن أن يمنحنا معرفةً جديدةً حول هذه النقطة عند العلامة فضل الله هي طبيعة الخطاب العام الذي امتاز به واشتهر مما أشرنا له في مطلع هذا الفصل، فهذا النوع من الخطاب ترك اثراً بالغاً في عقل السيد فضل الله نفسه.

فطريقة السؤال والجواب الشفاهيين بين عالم و جاهل - لاجلسة حواريين علماء - لا يمكنها عادةً أن تنتج خطاباً نخبياً، وهذه الطريقة التي أحاطت الكثير من نتاجات فضل الله^(١) صاغت بصورة طبيعية ومتوقعة منظومته الكلامية.

فعندما يريد السيد فضل الله ان يقرأ مسألة عقائدية فإن قراءته لها (أي

١. مما خرج به السيد فضل الله عن هذا الطابع العام على صعيد علم الكلام مقالته المنشورة في العدد التاسع من مجلة الفكر الجديد اللندنية عام ١٩٩٤ م تحت عنوان «مع الشيخ المفيد في تصحيح الاعتقاد»، اما على الصعيد الفكري الآخر فقد امتاز كتابا «الحركة الاسلامية هموم و قضايا» و «خطوات على طريق الاسلام» بهذه السمة ايضاً.

تلك القراءة التي تصلنا) ستكون بالطبع متناغمة و طبيعة وسائل الاتصال الثقافي التي يستخدمها لنقل فكره، و تغلب الطابع الخطابي (أي الخطاب لا الخطابية) على حركات السيد فضل الله صاغ عنده كلاماً يتصل بالخطاب الاسلامي العام، و هو ما ادى الى انحسار النخبوية في تفكيره ككل و منه التفكير الكلامي.

لايراد هنا الانتقاص من شأن النتاج الكلامي لفضل الله بقدر ما يراد التأكيد على أن هذا النتاج هو نتاج تواصل مع الجماهير، و من الطبيعي أن تنحسر في هذه الأجواء فرص النخبوية، و يتسم الموقف العام بنوع من الجماهيرية و عقول الأفراد.

من هنا نستطيع أن نرى بوضوح و بصورة منطقية النتيجة التي ارتآها السيد فضل الله في موضوع عقل النخبة او عقل الفرد.

بل لو تجاهلنا هذه المرحلة من تفسير السياق الذي تولدت فيه هذه الفكرة. لوجدنا أن هذا الموضوع يواجه اشكالية اساسية يقع فيها علم الكلام المعاصر، و هذه الاشكالية تكمن في أن علم الكلام المعاصر لم يعد على الحال التي كان عليها في بدايات ظهوره على غرار ما هو الحاصل على صعيد كافة العلوم الاسلامية.

ذلك أن علمية المعارف الدينية تعدّ ظاهرة متأخرة عن القيم و المعارف الدينية نفسها من الناحية الزمنية و من ناحية طبيعة الاشياء فالأصول الاعتقادية التي جاء بها الاسلام على سبيل المثال كالتوحيد و النبوة و الآخرة و... تختزن بعداً خبرياً، أي أنها في الحقيقة مجموعة من القضايا في

نهاية مطافها، لكن مجرد وجود مجموعة قضايا معينة لا يعني وجود علم يتعلق بهذه القضايا، لأنَّ مرحلة ظهور العلم تستدعي بروز مجموعة عناصر تاريخية و منطقية تحوّل هذه القضايا من تبعثها الى انضمامها المنطقي و ترتيبها الذهني.

هذا معناه أنّ العقيدة الاسلامية سوف تنفصل بهذا التصوّر عن علم العقيدة الاسلامية، لأنّ علم العقيدة يتخذ من القضايا و الموضوعات العقائدية موضوعاً و اساساً لعمله وفق اقتضاء الموضوعية لها في هذا العلم، فلا يمكن افتراض وحدة بين العقيدة و العلم المختص بها، و هذا الأمر يسمح لنا بالاطلالة على العقيدة و علمها إطلاقة تاريخية.

هذا معناه أنّ العقيدة الدينية كانت موجودةً في الصدر الأوّل و المرحلة النبوية دون أن يكون هناك وجود لعلم مختصّ بها يحتوي خصائص العلم كفتح معرفيٍّ حتى لو فرض وجود بذور لهذا العلم تشمل تساؤلات صدرت عن الصحابة فيما يخص الصفات الالهية كما ورد في بعض الحوادث التاريخية زمن حياة الرسول ﷺ فمرحلة عقيدية العقيدة أسبق مختلفة عن مرحلة علميتها.

الذي حصل هو أنّ النسق النبوي (إن صحّ التعبير) للحديث عن العقيدة كان من الطبيعي ان يختلف عن النسق المتأخر الذي اعقب ظهور علم العقيدة، و نظراً لتعاطي العلماء و الباحثين مع الموضوعات العقائدية في الفترة المتأخرة تعاطياً علمياً أدّى ذلك إلى بروز طبيعيٍّ و مترقب لنوع من النخبوية في التفكير الكلامي.

فنجبوية هذا التفكير هي نتيجة طبيعية لعلمية العقيدة (و ربما هناك أسباب أخرى دخيلة ايضاً)، أي انني عندما اتصل بالعقائديات بواسطة شبكة علمية مفاهيمية فمن الطبيعي ان تكون قراءتي لها علمية و نجبوية، لأن هذه الشبكة و هي نتاج تراكمات معرفية لا يطلع عليها كل الناس.

هذا ما يجرنا إلى تحليل منهج العلامة فضل الله في التعاطي مع العقائديات من هذه الزاوية، فهذا المنهج يتجاوز عملياً المرحلة التاريخية لعلم الكلام و التي كوّنته كعلم من العلوم، و بالتالي العودة بهذا العلم الى المنطق النبوي الذي كان يعيشه في مراحلهِ الأولى، لان خطاب الجماهير لن يخرج عادةً عن احد شكلين:

أ. تنازل عن الصيغة العلمية للفكرة. من ثمّ جمهورتها بتحويلها الى قضية مفرّغة من نسق علمي (بمعنى العلم لا بمعنى أنّها غير علمية).

ب. ابتكار صياغات علمية غير نجبوية أي بين طريقتين في التفكير، طريقة تتنازل عن المهمة العلمية التخصصية، و أخرى تحاول ان ترفع الجماهير الى مستوى المعرفة العلمية.

بعبارة أوضح هاتان طريقتان يجب على الكلام أن يحدّد موقفه منها، هل هو علم تخصصي كباقي العلوم الطبيعية كالفيزياء و الكيمياء و الرياضيات أم أنّه تناولات ثقافية جماهيرية دون أن يتمّ تبلوره في كينونة علمية؟

من الطبيعي أنّنا لانحكي هنا عن صياغات لفظية تبسط فكرة أو تعقدها بقدر ما نحكي عن نمط تفكير مارسه العلامة فضل الله في نطاق نتاجاته، و السؤال هو اذا أردت أن أفكر في قضية كلامية و لنفرضها الولاية التكوينية

للمعصوم أو موضوع الرجعة فكيف أفكر؟ هل هناك خارطة مسبقة انطلق في التفكير منها؟ هل اقوم بوضع فرضية ثم اقرأ التجارب الميدانية و أحاول معرفة ما اذا كانت هذه التجارب تعزز هذه الفرضية أو لا، على طريقة العلوم الطبيعية؟

هل أتعامل في غرفتي وعلى مكتبي وبيدي القلم والأوراق والكتب أو أي وسائل اتصال متطورة... هل أتعامل بطريقة منظمة مضبوطة محكمة صارمة محددة سلفاً كما يفعل الكيميائي في مختبره، لأن أي خطأ قد يحدث كارثة أحياناً أم أنني أخرج من هذا الإطار المتحكم القاسي وأطلق الأفكار في ذهني ثم أميل الى واحدة منها؟

أفترض فكرة سليمة وأجد لها بعض المؤيدات ايجاداً عفويماً ثم أميل و أرجح دون استنفار للمحتملات او استقصاء للفروض؟

هل اجالس مجموعة من الاصدقاء و نتبادل الرأي في فكرةٍ و اخرج بنتيجةٍ ما، أم أمرّ بمعاناة فكرية و استنزاف للجهود في المتابعة و الملاحقة و التقصي؟

هاتان هما الطريقتان، و السؤال ما هو موقف العلامة فضل الله في نتاجاته من هاتين الطريقتين؟

(نؤكد على اننا نحكم السيد فضل الله كنتاج و لا نعي بما يمارسه شخصياً في تفكيره).

فالجواب هو أن قراءة نتاج فضل الله و ملاحظة جماهيرية تعاطيه مع الأفكار ترجح أنه يتبع الطريقة الثانية، فنحن لا نملك على مستوى نتاجه

الكلامي الأّمقدار ضئيلاً جداً من النماذج التي تؤكد المنهج الأول. من هنا قلنا بأنّ السيد فضل الله من الطبيعي أن يتخذ موقفاً إيجابياً من جمهرة علم الكلام و اخراجه من أسوار التخصصية العالية.

لكن اذا تجاوزنا السيد فضل الله كيف يمكن لعلم الكلام أن يوفق بين حاجة التخصص و ضرورات الجمهرة و هل سبق له أن وفق في التوفيق؟
نعني بكلمة «وفق» أنّ علم الكلام نجح في الحفاظ على دقة الجانب التخصصي فيه كعلم من العلوم المنضبطة في محددات و مصادر و منهج، و في نفس الوقت استطاع أشباع حاجات الجماهير دون أن يسقط في أتون عمليات تسطيح المعرفة أو تنصيفها و ترييعها، كما و دون أن يقتصر دوره مع الجماهير على النشر و التبليغ القائمين على سياسة التلقين.

إنّ العنصر المميّز لعلم الكلام عن اغلب العلوم الدينية و غيرها هو أنّ المعادلة في علم الكلام تقع بين العقل الفردي و الحقيقة العقائدية، أي أنّ هذا العلم يعتمد على قيام كل فرد بالتوصل بطريقته الى القناعة بمجموعة معتقدات يلتزم بها، و بالتالي فعلم الكلام يتميز عن الفيزياء و الكيمياء لأنّ عامة الناس (نقصد غير المختصين) لا تعبر في هذين العلمين عن قوّة مساهمة في صنع معرفة كيميائية او فيزيائية.

بالتالي فن يمارس عملية الفعل و الصنع انما هم العلماء الطبيعيون المتخصّصون في هاتين المادتين المعرفيتين، و اذا كان ثمة مساهمة لعامة الناس فهي لا تعدو ارشاد أو اعانة الباحث الطبيعي في بحثه على طريقة الشورى غير الملزمة لولي الأمر في الفكر السياسي الاسلامي، بل الأمر كذلك على

صعيد علمٍ كعلم اصول الفقه أو علم الحديث و الرجال .
فهذه العلوم وفق ما تنبني هي عليه من قضايا و معطيات لا يساهم عقل
عامة الافراد في صنع شيء اساسي فيها الا في دائرة اعانة المتخصص في
عملية الصنع و الابداع، بل الامر يتعدى ذلك حتى الى علم كعلم الفقه وفقاً
للنظرية المعروفة القائلة بالتقليد و رجوع الناس الى الفقيه لمعرفة احكام
دينهم، فالناس لا يقومون - في هذا العلم - بلعب دور المساهم في صنعه بهذا
المعنى للمساهمة، و المساهم الجوهري هم المختصون بهذا العلم القادرون على
البت في قضاياها .

لا تقصد من ذلك الحديث عن فردانية في الفكر و العقل الفقهي أو
الاصولي او الحديثي او... بل نحن نؤمن و نؤكد على العقل الجمعي في مثل
هذه الامور، بمعنى ان مسارات حركة هذه العلوم تعتمد على حركة جمعية
متكاملة متظافرة تشكل المكون الكلي لهذه العلوم .

لكن كما قلنا علم الكلام مختلف عن هذا الوضع أو على الأقل هو يقول
لنا انني علم مختلف، ذلك أنه علم عقدي يهدف الى أن تقتنع الناس بقضايا
العقيدة - أي عقيدة - و هو لا يكتفي بمجرد الازعان العملي من طرف عامة
الناس لمتخصصي هذا العلم عندما يتكلم عن اقتناع الناس بعقائدياتهم، بل
يصرّ على وصول الانسان - كل انسان - الى حالة استقرار نفسي بالقضية
العقدية التي ينتمي أو يريد أن ينتمي اليها، بقطع النظر عن الطرق التي
توصله الى هذا الاستقرار، فحتى لو كان تقليده و اتباعه لمذهب ديني معين
يوجب قناعته بعقائديات هذا المذهب .

فهذا يعني، لأنّ التقليد جائز في العقائديات بل لأنّه تحوّل من مضمون مستقل ذاتية موضوعية الى مجرد طريق و وسيلة و جسر للوصول الى القناعة، و عملية التجسير هذه تخرج التقليد عن لعب دور مستقل.

حسناً، اذا كان الأمر كذلك فإن علم الكلام غير قادر ذاتياً على ايجاد نوع من النخبوية التي تجاهل شرائع المجتمع الاخرى، أي أنّ علم الكلام ليس بمقدوره ان يرفض او يعنّف أي محاولة تفكير كلامي من طرف أي شخص كان لالسبب اخلاقي بل لسبب معرفي ارتكز هذا العلم عليه.

هذا معناه أنّ جمهرة علم الكلام - كما ارتأه السيد فضل الله - هي النتيجة الصحيحة و المنطقية للرؤية المعرفية لهذا العلم نفسه، بالتالي فليس من الصحيح التشكيك أو سلب المشروعية عن تفكير أي شخص كان على هذا الصعيد، لا بل المطلوب حينئذ تفعيل دور هذه الجمهرة و نشر طرائق تفكير هذا العلم - لا انجازاته فحسب - في أوساط المجتمع بكل طبقاته و شرائحه، و معنى هذا أنّه من الضروري الاعتراف بجرية التفكير على هذا الصعيد مادام تفكيراً و معرفة و جهداً علمياً.

لكن المشكلة التي تبرز - قد تقدمت و وقع فيها الى حدّ ما نفس السيد فضل الله - هي أنّه كيف نحافظ على الناحية العلمية في هذا العلم؟ أي كيف نمثله الجودة و الدقة و التخصصية و التطوّر العامودي دون تشكيل نخب متخصصة يفرض تشكيلها عقلاً نخبوياً بالمعنى السلبي للكلمة أي ذاك العقل الاحتكاري؟ كيف ينبغي لهذه النخب ان تمارس دورها؟ و هل من المنطقي افتراض المساواة بين النخب و جهود عامّة الناس على صعيد هذا العلم؟

في الحقيقة هذا الأمر لا يمثل مشكلةً كبيرةً، فبمقدور علم الكلام أن يمارس دور الجهد العلمي الناضج بتشكيل نخب متخصصة تفكر بعقل تخصصي، لكن من دون أن يمارس علمياً نوعاً من اقضاء الفكر الآخر إيماناً منه برويته المعرفية وليس فقط الحقوقية والأخلاقية (لأنّ كلامنا هنا معرفي وليس حقوقي أو أخلاقي). فبدل أن يقوم هذا العلم، كما يحاوله الكثير من العلماء اليوم - باحتكار الفكر لصالح جماعة يعترف معرفياً. من ثم أخلاقياً وحقوقياً - بحق أي فئةٍ أخرى مها كانت متدنية المستوى بالتفكير والتوصل الى نتائج، وهذا معناه في العمق التخلي عن احتكار الحقيقة من جهة و الايمان بجمعية التفكير العقدي من جهةٍ أخرى، دون أن يعني كلّ هذا رفع اليد عن المعتقد الصحيح لدى أي إنسان، و التعددية المعرفية (بالمعنى الإيجابي للكلمة الذي لا يتورّط في النسبية الواقعية او النسبية المعرفية) يمكنها هنا أن تساهم في تجويد اداء علم الكلام على هذا الصعيد.

نعم تبقى مسألة اللغة الكلامية و هل هي لغة نخبوية أو جماهيرية؟ و هو أمرٌ آخر علاقة له فعلاً بالنقطة المثارة هنا.

٢. الجراءة المعرفية وكسر حاجز الرتابة

في تاريخ كلّ علم - حسب الظاهر - مراحل طفرة و قفرة و انطلاق يزدهر فيها هذا العلم، كما هناك في المقابل حقبات رتابة و ضمور و كساد تشل فيها حركته، و لهذا الامر اسباب كثيرة و مالية و اجتماعية و تربوية....

إذا جاز ان نقرأ علم الكلام من هذه الزواية و جدنا ان بذور نهضة

جديدة و انطلاقة متحددة لهذا العلم كانت مع الأفغاني و عبده و اللاهوري و الطهطاوي و غيرهم، وصولاً في التنامي التصاعدي للمصدر و المطهري و حنفي و غيرهم؛ لكن المشكلة في الثورة العلمية داخل النطاق الديني هي مشكلة نفسية ايمانية قبل أن تكون مشكلة معرفية علمية.

فالحسّ الديني بطبعه حسّ مرفهٌ ازاء قضاياها، و هو لذلك يتوجّس من أيّ تبدلات قد تطرأ ربما تضر - ولو على المدى البعيد - بقضايا الدين و التدين، و هو من هنا بالذات قد يقال انه بطيء الحركة معرفياً، لا بمعنى أنه كسل مستقيم بل بمعنى أنّ طبيعة التفاعلات الذاتية فيه تعدّ تفاعلات مؤطرة و محدودة.

من هنا حصلت انفجارات و ثورات علمية دينية عندما فرض الآخر ذاته و فكره على الدين فاضطر لرفع مشكلة أو درء خطر أدّيا به الى إعادة انتاج في نهاية المطاف.

لا يمكننا - اذا كنّا واقعيين - أن نلوم هذه الظاهرة، لأنّ علمية الدين - كما أشرنا فيما يخصّ علم الكلام - لا تقف لوحدها في الميدان، بل هناك الى جانب هذه العلمية أحاسيس و مشاعر و يوميات و اجتماعيات و سلوكيات و... فليس من المنطقي محاكمة علم ديني كعلم الكلام كما نحاكم علم الطب أو الفيزياء الحديثة أو علوم المعلوماتية، و لا نقصد أنه ليس لهذه العلوم تأثيرات ميدانية، بل نعتقد أنه معها (لا مؤدّاها) عوامل غير علمية بهذه القوّة و الفعالية.

من هنا - اذا لم نكن نريد الاعتراف بمجموعة العوامل غير العلمية هذه...

- من الضروري أن نقدرها دون أن نمارس بحقتها نوعاً من السخرية و الاستهزاء أو الاحتقار أو التغاضي

لكن مشكلة هذه القضية تكمن عندما تتضخم العوامل والظروف غير العلمية لتتجاوز حجمها الطبيعي فتعيق الزاوية العلمية وتشلّ حركتها تقف سداً منيعاً دون ممارسة نوع من الازدهار والتطور^(١).

الشيء الجوهري على الصعيد الديني - خصوصاً على صعيد علم الكلام - هو أنّ الظاهرة الدينية ككلّ تتصل بشكل كبير بالظاهرة التاريخية، لا يمكننا فصل الدين عن التاريخ، وإذا ما فعلنا الدين سفيرغ من مضمونه، لنأخذ مثلاً بسيطاً الشهادة الثانية لمحمد بأنه رسول الله، أليست تختزن وضعاً تاريخياً؟ أليس محمداً ﷺ كيان تاريخي يعود إلى أربعة عشرناً؟ هل يمكننا أن نتشهد الشهادة هذه دون ان تتبلل بالمياه التاريخية؟ وهكذا الحال في صلب المسيح وقيامته في الديانة المسيحية....

من الغني عن التعريف أنّ التاريخ جزء لا يتجزّء من العقل والتفكير الديني عموماً وهذا أمرٌ لا يبدو أنّ ثمة من يناقش فيه.

هذا الحضور التاريخي في الدين يفرض على أي متدين - بالمعنى العام للكلمة - أن يديم النظر إلى الوراء زمنياً، والذي يحصل هو توسعة المتدين من حجم التاريخ ونطاقه، لأنّه ما دامت القيم والأصول تاريخية، أي أنها في

١. انظر "التعددية الدينية، نظرة في المذهب البلور الي"، حيدر حب الله، نشر مركز الغدير،

بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م، ص ٤٥ - ٤٦.

الماضي اذن فكل ماضي ديني من الممكن أن يختزن الأصول والقيم. هذا معناه توسعة العقل الديني لنطاق التاريخ ليبدأ من حدود التجربة النبوية في الاسلام فيمتد إلى الصحابة ثم التابعين أو من تجربة الأئمة عليهم السلام إلى تجربة الفقهاء والعلماء المتقدمين.

فيتسع نطاق التاريخ ويُخلع عليه باجمعه لباس القداسة والقيمة، وهنا تبدأ المشكلة أو الاشكالية، تتراكم صور القداسة والقيمة يوماً بعد يوم، لتحوّل هذا التاريخ - بمعناه الجديد - إلى خط أحمر، فيصبح محظور التجاوز أو أحياناً محظور النقاش.

في هذا الجوّ يصبح من الصعب جداً على علم الكلام - وأي علم ديني آخر - أن ينهض ويقود ويصنع ويمارس فعلاً ونتاجاً جديدين، لأنّ أي جهد فكري سوف يكون عرضةً للقضاء عليه في المهد اذا ما تجاوز هذه الخطوط الحمراء المصطنعة.

من هنا تظهر حاجة ماسة للقيام بخطوةٍ ما تخترق هذه الخطوط و الحواجز لتكون مقدّمة لا طلاق الحرية للعقل في التفكير و الإنتاج، و لا يبدو أنّ ثمة من قام بذلك على صعيد علم الكلام المعاصر بقدر ما فعله السيد محمد حسين فضل الله عملياً.

فقد كسر هذا الحاجز النفسي و المعرفي، و أكدّ من الناحية النظرية - مراراً - بأنّ الماضي لا تمنع صاحبها أية قداسة أو فوقانية^(١)، و لم تقتصر القضية

١. انظر "مع الشيخ المفيد في تصحيح الاعتقاد" مصدر سابق: ٦ - ٩.

عند السيد فضل الله على هذا الأمر - أي البعد النظري في الموقف - بل تعدّته إلى ترجمة عملية فقد قام بنفسه باختراق هذا النوع من الحواجز دون ان يأبه بشيء في بعض الأحيان.^(١)

١. فعلى صعيد علم الكلام كأمثلة رفض نظرية الولاية التي تطبع بشكل ما العقل الشيعي انظر "تفسيره من وحي القرآن" نشر دار الملاك، بيروت الطبعة الثانية، ١٩٩٨ م، ج ٦: ٢٦ - ٣٤، وانظر الندوة ١: ٢٤١ - ٢٤٣، كما رفض فكرة اسلام آباء الانبياء المعروفة في الفكر الشيعي، راجع بهذا الصدد مقاله "مع الشيخ المفيد في تصحيح الاعتقاد" مصدر سابق: ٦٦ - ٦٧، وكتابه "المسائل الفقهية"، نشر دار الاعتصام، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ، ج ٢: ٤٤٩ - ٤٥٠. ذهب الى نزول سورة عبس في النبي ﷺ وهو أمر أخذ حساسية خاصة عند الشيعة انظر الندوة ١: ٢٠٦ - ٢٠٨، وتفسير من وحي القرآن ٢٤: ٥٧ - ٦٨، كما حصر علم المعصوم عليه السلام بدوائر أضيق مما تداولته العقلية الشيعية، انظر بهذا الصدد الندوة ١: ٢٥٧ و ٢٥٨. شدّد بشكل لافت على عنصر بشرية الأنبياء و الأئمة عليهم السلام وهو ما أثار معارضة، راجع بهذا الصدد ما أثاره حول علم المعصوم و ولايته التكوينية، وما طرحه حول خيفة إبراهيم في كتاب الندوة ١: ٢٤٥، ورفض البعد المادي في تفسير الصراط المستقيم بأنه أدقّ من الشعرة و أحدّ من السيف، وهو ما يعدّ مرتكزاً و مأنوساً في الذهن العام، راجع بهذا الخصوص "مع الشيخ المفيد في تصحيح الاعتقاد"، مصدر سابق: ٥٢ - ٥٣؛ و الندوة ١: ٢٧٥. دعا الى اغلاق ملفّ "البداء" معتبراً إياه موضوعاً لفظياً صياغياً، انظر "مع الشيخ المفيد في تصحيح الاعتقاد"، مصدر سابق: ٣٥ - ٣٨. قد أثارت هذه الأفكار المعارضين و الذين من أبرزهم العلامة السيد جعفر مرتضى العاملي، انظر "خلفيات كتاب مأساة الزهراء" السيد جعفر مرتضى العاملي، دار السيرة، (الجزء الاول الطبعة الثالثة، قم ١٩٩٨ م، و الجزء الثاني الطبعة الاولى، بيروت ١٩٩٨ م) ج ١: ٤٩ - ٢٢٥ - ٢٢٦ - ٢٢٧، و ج ٢: ٧ - ١٩٨ و غير ذلك. أما على الصعيد الفقهي و الأصولي فقد ذهب الى جواز الاستمناء للمرأة كما في كتابه "حوارات

<-----

-----> في الفكر والسياسة والاجتماع، إعداد وتنسيق نجيب نور الدين، ص ٥٥٣ - ٥٥٤
 وعدم وجوب تقليد الحي كما في المسائل الفقهية: ١: ١٢، ٢: ٩، لكنه احتاط وجوباً فيما بعد،
 انظر حول احتياظه هذا، الفتاوى الواضحة، نشر دار الملاك، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٨ م،
 ص ٢٠، وفقه الشريعة الذي يمثل رسالته العملية، نشر دار الملاك، بيروت الطبعة الأولى
 ١٩٩٩ م، الجزء الأول: ١٥ م، ١٧، وعدم وجوب تقليد الأعلام كما في "فقه الشريعة ١: ١٥؛ و
 الفتاوى الواضحة: ٢١، وجواز حلق اللحية للرجال كما في المسائل الفقهية ١: ٢٠٣، وكتاب
 "دنيا الشباب"، مطبعة الصدر، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٩٧ م، ص ٢١٧ - ٢١٨.

كذا عدم وجود تحديد زمني بأربعة أشهر لحق الزوجة الجنسي بل يشابه حقها حق الرجل كما
 في كتابه "دنيا المرأة"، محاوره سهام حمية وإعداد منى بليل الطبعة الثانية، ١٩٩٧ م، نشر دار
 الملاك بيروت، ص ٩٣ - ٩٤؛ كتاب النكاح، بقلم الشيخ جعفر الشاخوري البحراني، تقرير
 درس السيد محمد حسين فضل الله، ج ١: ٣٣ - ٣٨ و ١٦٤ - ١٧٤.

كذا تحفظ على الشهادة الثالثة لعلي عليه السلام بالولاية في الأذان والإقامة كما في فقه الشريعة ١:
 ٢٩٢، وأجاز اللعب بآلات القمار مطلقاً بلا مقامرة كما في المسائل الفقهية ١: ١٩٣ - ١٩٤ و ٢:
 ٣٤٥ - ٣٤٧؛ دنيا الشباب: ٢٢٧ - ٢٢٨، وأجاز الغناء ما لم يصحبه محرّم وفاقاً للفيض
 الكاشاني كما في المسائل الفقهية ١: ١٩٦ و ١٩٩، وإن كان هناك بعض الغموض في عبارات
 فتاواه هنا، وحكم بجواز اليانصيب كما في المسائل الفقهية ١: ١٩٥، ومال الى جواز نظر المرأة
 الى عورة المرأة مع الحاجة العرفية ولو لم تصل إلى حد الضرورة كما في كتاب النكاح، مصدر
 سابق: ٦٨ - ٧٢، ويفهم من دراساته الفقهية تحفظاً من قضية قتل المرتد وتصوراً خاصاً لمفهوم
 الجهاد الابتدائي ومقولة القوة في الإسلام كما في الجهاد، بقلم السيد علي فضل الله، تقرير درس
 السيد محمد حسين فضل الله، نشر دار الملاك، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦ م، من ص ٢٣ إلى
 ص ١٢٤، وانظر له أيضاً كتابه "الإسلام ومتنق القوة"، مطبعة الصدر، إيران، الطبعة الرابعة،
 ١٩٩٨ م، سياً الفصل السابع من الكتاب، ص: ١٩٣ - ٢١٣.

<-----

حتى لو فشل السيد فضل الله في دفع الجسد العلمي الديني العام في اتجاه المزيد من تقدير العقل الحالي، لكن الظروف الثقافية العالمية و عوامة الثقافة سوف تصبّ - على المدى البعيد - في صالحه أو صالح هذا النوع من المشاريع، لان درجة الوعي العام بدأت بالاختلاف ربما وصولاً إلى حالة من الافراط، وهذا ما يعني ان المؤسسة الدينية سوف تُمنى بعزلة قاهرة إذا لم تعترف بهذا الواقع أو تواكبه حتى لو خسرت بعض القضايا والمواقع.

لم يقتصر السيد فضل الله على الجانب الكلامي في مشروع الحدّ من تأثيرات هذا النوع من الخطوط الحمراء، بل يبدو أنه كانه إطاراً عاماً يحكم طريقة تفكيره؛ معناه أنّ عملية التغيير لم تنطلق في هذه التجربة (تجربة

-----> كذا حكم بطهارة الخمره و مطلق المسكرات كما في فقه الشريعة ١: ٤٥ و الفتاوى الواضحة: ١٨٧، و حكم بطهارة كل إنسان بلا استثناء، انظر فقه الشريعة ١: ٤٦؛ الفتاوى الواضحة: ١٨٧ و حوارات في الفكر و السياسة و الاجتماع: ٥٤٩ - ٥٥٠، و غيرها من الموارد - كموضوع ثبوت الهلال - التي لا داعي لذكرها.

نلفت النظر الى أنه على الصعيد الفقهي كان تميّز السيد محمد حسين فضل الله في إصداره الفتاوى بضمون ما آمن به في الكثير من الأحيان.

أما على الصعيد الاصولي فتحفظ من تخصيص العام البعيد زمنياً عن الخاص، و أثار رفضاً كبيراً على المنهج العقلي الفلسفي في علم اصول الفقه، راجع بهذا الصدد كتاب "الاجتهاد و الحياة، حوار على ورق" إعداد و حوار محمد الحسيني، نشر مركز الغدير للدراسات الإسلامية، قم، الطبعة الثانية، ١٩٩٧ م، نص الحوار مع السيد فضل الله، ص ٤٥ - ٤٦؛ كتاب النكاح ١: ١٦٩ و ١٧٨ - ١٧٩؛ الندوة: ٥٣٢، كما ادعى فتح باب معرفة الملائكات في غير العبادات، انظر الاجتهاد و الحياة، مصدر سابق: ٤٣ - ٤٥.

السيد فضل الله) من منطلق كلامي، وانما من منطلق معرفي عام، فعلى صعيد علمي الفقه و الأصول كان الأمر كذلك فنقد العلامة فضل الله للولاية التكوينية و الرجعة و علم المعصوم و استبدال ذلك ببشرية النبي أو الإمام، كان يقابله على الصعيد الفقهي و الأصولي، حكمه بتوسعة الحق الجنسي للزوجة، جواز استثناء المرأة، اللعب بآلات القمار بلا مقامرة، و استماع الغناء غير المثير و رفض نظرية تقليد الحي و الأعلم و عدم تخصيص العام بمخصص بعيد زمنياً رفض كل الآلية العقلية الفلسفية في علم الأصول و غير ذلك مما أشرنا له في الهامش.

هذا يعني أن الصورة لم تكن مجزأة و هي نقطة ايجابية أخرى يمكننا أن نضيفها هنا، لأن التجزئة في مثل هذه القضايا لا تنتج عادةً سوى جزء من المشاريع لا تلبث فيما بعد أن تزول، فخدمة علوم أخرى من الضروري أن نعرف بأنها تساهم في خدمة علم الكلام.

هذا الفصل بين العلوم انما هو مرحلة و لا يعني أنه فصل واقعي نهائي إلا بمقدار معين، و هذا هو ما نحتاجه فعلاً، أي تعميم الخطوة حينما تكون قابلة للتعميم، لأن هناك عناصر مشتركة بين كافة العلوم الدينية لا يمكن القيام بإصلاح جزئي لها في دائرة علم واحد. اذ هذا الاصلاح الجزئي ما يلبث أن يتلاشى أمام ضغط الواقع الموجود في العلوم الاخرى التي لا تنفصل عن هذا العلم، أي أن المطلوب نوعٌ من الراديكالية و الثورية في هذا الخصوص و على هذا الصعيد بالذات، و هو ما يمكن القول بان تجربة السيد فضل الله قد حققتة بدرجة معينة.

أما نقول بدرجة معينة لأنّ الوضع السياسي و الاجتماعي أجبر السيد فضل الله على التراجع أو على أقل تقدير المراوحة، و في ظن كاتب هذه السطور أنّ السيد فضل الله كان يهدف الى خطوات أكبر من هذه و أكثر ايغالاً في العمق، لكنه لم يستطع بفعل مجموعة مؤثرات خارجية لا تعيننا.

لكن في المقابل يحقّ إثارة التساؤل حول مدى صحة النزعة المفرطة في التنكّر للماضي بما فيه ذلك الماضي الذي استجد عقب التجربة الأم و هي التجربة النبوية (المقدار المتفق عليه بين المسلمين)، و حصيلة تساؤلنا: هل من الخطأ على مستوى علم التاريخ أن نقرأ حقبةً تاريخيةً ما ثم ن فصلها عن كلّ الحقبات و الظروف التي احاطت بها و أعقبتها؟

هل يستطيع مؤرّخ أن يتناول حادثة اجتماعية كبرى ليقرأها و يتعرّف عليها بيد أنه يحصر مصادره في وثائق تعود الى نفس الحقبة و الظروف؟ ألا يحقّ للمؤرخ الفاحص أن يستوحي من تداعيات هذه الظاهرة الاجتماعية في المراحل اللاحقة؟

ألا تقوم علوم الحفريات بقراءة التاريخ من واقع حالي، ولكن ضمن قوانين علمية محدّدة؟ لماذا كل هذا الحصر لقراءة التاريخ في حدود الجغرافيا الضيقة له؟ ألا نستكشف - كعلماء اجتماع و نفس - من سلوكيات جماعة أنماط تفكير قادتها في بعض الأحيان؟ أليس في ذلك توسعة و رحابة للقراءة و وسائل البحث؟

إذا أردنا أن نكون منصفين يجب علينا أن نقرأ التبريرات التي يضعها التيار الآخر لتمسكه بهذا التاريخ العريض و الموسّع، و لنكون واقعيين سنجد

في كثير من الأحيان أجوبة غير واضحة المعالم علمياً، بيد أن بعض الأجوبة تستدعي نوعاً من التوقف، فما طرحه السيد الشهيد محمد باقر الصدر في دراساته الأصولية فيما يخصّ نظريتي السيرة التشريعية و السيرة العقلانية عبّر عن تفسير متقدّم وعلمي للتمسك بدائرة تاريخية أوسع.

هكذا ما طرحه على صعيد الاجماع والشهرة بقطع النظر عن المصداق الميداني المتوقّر للصيغة النظرية التي قدّمها.^(١)

معناه أنّه ينبغي أن تكون هناك موازنة في نظرنا للتاريخ الديني، فهناك تاريخ يحوي القيمة نفسها وهناك تاريخ يكشف لنا عن تلك القيمة، وهذا هو الفارق ما بين التاريخ النبوي و التاريخ الصّحابي او التابعي على الصّعيد السنّي وما بين تاريخ الأئمة عليهم السلام و تاريخ متشرعة و فقهاء الغيبة الصّغرى على الصعيد الشيعي. فالتاريخ الذي يحمل القيمة والمضمون هو التاريخ الأول، أما التاريخ فهو تاريخ لا قيمة له من حيث ذاته وإنما تكمن قيمته في أنّه يساعدنا على تكشّف التاريخ الأوّل.

لعلّ هذا الأمر كان مركزاً في وعي العلماء و المتكلمين و الفقهاء إلى أن صاغه بدقة كبار علماء الأصول المتأخرين، لا سيّما الشهيد محمد باقر الصدر و آخرون، بيد أن المشكلة في أنّ ما يعتقد به نظرياً لم يكن ليتمّ الأخذ به

١. راجع بحوث في علم الأصول، بقلم السيد محمود الهاشمي، تقرير درس السيد محمد باقر الصدر، ج ٤: ٢٣٣ - ٢٤٨ و ٣٠٥ - ٣٠٨؛ مباحث الأصول، بقلم السيد كاظم الحسيني الحائري؛ تقرير درس السيد الصدر، ج ٢: ٩٣ - ١٣١ و ٢٨١ - ٣٣١، وانظر دروس في علم الأصول، للسيد محمد باقر الصدر، الحلقة الثانية: ١٦٦ - ١٨٤.

علمياً ولو لغفوة. فالعالم الديني أو الفقيه كان يقرّر في الصورة النظرية نوعاً من التميّز في النطاق التاريخي أحياناً لكنه - وتحت تأثير عوامل مختلفة - كان يخضع للتاريخ بنحو شبه إطلاقي.

الذي يبدو لدى تحليل موقف السيد فضل الله هو أنه كان يهدف إلى تجاوز هذا النوع من الازدواجية الميدانية، ولم يكن ليقرر نظرياً حصر الامتداد المعرفي بالتاريخ النبوي مثلاً، والذي يشهد لنا على ذلك أنه آمن على مستوى مواقفه الأصولية بفكرة جبر الخبر الضعيف بعمل مشهور المتقدمين ووهنه الخبر الصحيح بإعراضهم.

وهذا معناه أنه ما يزال يتحرّك ضمن الدائرة بدرجة من الدرجات نظراً لكون هذين المبنيين يستبطنان الاعتراف بكاشفية الحقبات التاريخية الاخرى عن الحقيقة الدينية.

اذن فالخطوة التي قام بها السيد فضل الله كانت في دعوته نظرياً وطرحه وشفافيته وبتكرار متواصل ومارسته عملياً إلى حدّ كبير فكرة إسقاط القداسة عن كل التاريخ واعادة نشر هذه القداسة والقيمة في المساحات المحددة لها.^(١)

ليس ثمة شك جوهرى - بنظر الكتاب - في أن نفوذ هذا النمط من التفكير

١. مما نقد به السيد فضل الله على القداسة و تأليه التراث ما في كتاب النكاح ١: ١٧٢ - ١٧٣، و"مع الشيخ المفيد في تصحيح الاعتقاد"، مصدر سابق، ص ٦-٩، و"الحركة الإسلامية هموم وقضايا"، الفصل المخصّص بعنوان "بطل الخط وخط البطل"، وانظر أيضاً "حوارات في الفكر والسياسة والاجتماع": ٤٧٨ - ٤٨٢.

في علم الكلام سوف يعيد انهماضه، إذ سوف يتلاشى تدريجياً أكثر من عامل نفسي و اجتماعي، كان له دور في إعاقة فتح باب الحوار و الجدل حول موضوعات كثيرة. من المؤكد على ما يبدو أنّ إعادة فتح باب الجدل الداخلي، لا الجدل بين أكثر من طرف، سيكون له أكبر الأثر في تطوير و تنمية علم الكلام دون أن ننسى به عن العديد من السلبيات سبباً في المراحل الانتقالية الأولى التي تستدعي عيوباً اعتيادية مترتبة.

٣. منهج قراءة النصوص الكلامية

عندما نريد الحديث عن منهج قراءة النصّ الكلامي، فقد يبدو الأمر غير واضح في البداية، فقراءة النص هي في نهاية المطاف قراءة قد لا يكون هناك ميزة لمضمونه عند الحديث عنه كنص، فسواء كان نصاً دينياً فلسفياً أو كلامياً أو فقهياً أو اخلاقياً فإن منهج قراءته يبقى واحداً خاضعاً لطبيعة التعامل مع نص، فتارة نتكلم عن التعامل مع الفكرة التي يحكي عنها و اخرى نريد ان نقرأ النص نفسه، و من الممكن ان تكون قراءتنا للفكرة متفاوتة تبعاً لتفاوت الفكرة من حيث طبيعة انتائها الى فرع علمي معين، اما حينما يكون الحديث عن نص فإن آليات الفهم يفترض ان تكون واحدة.

هذا ما قد يجري تصوّره في البداية، لكن الواقع التاريخي لم يكن على هذا المنوال، فإذا أردنا قراءة نصّ تاريخي فاءنّ المؤرخ يستخدم آلية في قراءته لهذا النص تختلف عما يقوم به الفيلسوف عندما يقرأ نصاً دينياً فلسفياً و السبب في ذلك هو أن الفيلسوف مثلاً حينما يقرأ النصّ الديني يعينه يفترض

في لاوعيه، على أقل تقدير، أن مخزونات المعرفة يفترض أن المصدر الديني مطلع عليها، أي هو يرى بأن صاحب النص يمارس في تفكيره شيئاً شبيهاً بما يمارسه هو أو بما توصل إليه هو.

هذا شيء طبيعي ناتج أولاً عن افتراض العصمة والعلم في المصدر الديني كالله تعالى، و ثانياً عن إيمان الفيلسوف بما توصل هو إليه فلسفياً مما يستدعي منه لدى الجمع بين هذين الأمرين أن يفترض أن صاحب النص يفكر أو يقرأ بنفس الطريقة التي يمارسها هو.

فالفيلسوف مثلاً دقيق التعبير بعيد اللوازم؛ يعني أنه سيرى في صاحب النص شخصية من هذا القبيل، أي أنه سيراه دقيقاً جداً في تعبيره، لا مجال عنده للمسامحات العرفية أو للصياغات الفنية والادبية اللفظية.

من هنا فهو يتعامل معه تعامله مع أي نص فلسفي حقيقي، فمثلاً لن يوافق الفيلسوف هنا على القول بأن صاحب النص كان يريد الأعم الأغلب، لأن مقولة الأعم الأغلب مقولة لا يفهمها الفيلسوف في وعيه الفلسفي، أي أنه لا يمارسها ولا يحياها في يومياته الفلسفية.

فالقواعد العقلية قواعد غير قابلة للتخصيص، فكيف يمكن أن يجري الحديث مثلاً عن أعم أغلب؟ هذا مجرد مثال وهناك الكثير من الأمثلة على ذلك (مع التركيز أننا نتكلم عن الحالة الغالبة عادةً)، أما الفقيه فهو لا يعيش مثل هذا النحو، فهو يتقبل فكرة الأعم الأغلب كما يتقبل فكرة التخصيص والتقييد و....

كذا عالم الأخلاق أو الواعظ يتقبل بسهولة أحياناً تجاوز المحتوى الحقيقي

الواقعي ليفترض هدفاً اخلاقياً أو وعظياً كان يسعى له صاحب النص من استخدامه سلسلة كلمات ربما لا تطابق الواقع كما حصل مع الاتجاهات الرومنطيقية في تفسير الإنجيل على الصعيد المسيحي وهكذا....

من هنا نلاحظ على المستوى التاريخي نوعاً من تنوع التعاطي مع النص وليس فقط نوعاً من اختلاف النتائج في تفسيره، فالفيلسوف يقرأ النصّ بشكل متميز عن الفقيه وهكذا....

لكن هذا لا يعني عدم وجود قواسم مشتركة في نمط الفهم والتعاطي، فنحن نتحدث عن حالات كثيرة ولا نتحدث عن احكام كلية وشاملة، والغرض مما قدمناه هو تأكيد أن التجربة التاريخية الاسلامية في قراءة النص كانت تتنوع تنوعاً ملحوظاً. فكل واحد كان يقرأ بطريقته (بعيداً عن وجهة النظر الصائبة فيما يخص طبيعة قراءة النص. فلعلنا نصل الى ما يوافق الجميع لئرى بأن النص الديني الفلسفي هو نصّ يختلف في طبيعته عن النص الحقوقي الديني، مضمون النص له نوع من السلطوية على طبيعة الخطاب نفسه وهذا أمر آخر لا علاقة لنا به فعلاً).

الشيء الذي نهدفه هو أن علم الكلام - عبر غالب حالاته ومراحلها التاريخية - لم يكن ليتعهد بنمط عرفي لفهم النص، أي ان المتكلمين لم يكونوا ليتعاطوا مع النص الديني الكلامي كما كان يفعل الفقيه مثلاً والذي غلبت عليه أو حكمته عرفية الفهم بعيداً عن انه نجح في هذه العرفية تطبيقاً أو لم ينجح.

فالفقيه عندما كان يدخل ساحة قراءة النص الفقهي كانت تحكمه اساس

ومفاهيم عرفية النص، وقد نظر لها الفقيه كأصولي في مباحث الالفاظ و حجية الظهور و مارسها في علم الفقه كفقيه، لكن الأمر لم يكن بهذه الدرجة بالنسبة للمتكلم فلم يلاحق المتكلم شبحُ عرفية النص و الفهم العرفي، و انما كان يخضع كثيراً لنمط استنتاجاته الخارجة عن النص.

على ضوء ذلك يشعر بأنه يملك سلطةً على هذا النص لأن النص يملك سلطة عليه، و السبب في ذلك هو أن الفقيه في مصادراته القبلية كان يفترض عدم حقِّ له في أي تشريع، و أن العقل ممدّ ازاء عمليات التقنين و التشريع الا في دوائر محددة كحكم العقلي العملي و التي ظهرت الى السطح بشكل لافت جداً بعد تطوّر علم الأصول في زمن الوحيد البهبائي و من بعده.

فالفقيه بافراغ حملاته حال ورود النص يسمح لنفسه بتقبل أي غط تشريعي حتى لو رآه مخالفاً لقناعاته الذاتية، لا سيما الفقيه الشيعي الذي يرفض القياس و الاستحسان و الظنون المطلقة و خصوصاً الاخباري و المحدث، و هذا الامر يسمح للفقيه بمنح النص مزيداً من السلطة لأنّ المفترض انه خسر كل اوراقه امام هذا النص الديني

لكن الحال ليس كذلك بالنسبة للمتكلم - بل و و الفيلسوف بطريق اوضح - فطبيعة المنهج العقلي الذي يتبعه علماء الكلام و الفلسفة تتطلب تجهيز البنى التحتية تجهيزاً عقلياً قاطعاً؛ يعني ان المتكلم و الفيلسوف يدخلان الحوار مع النص محملين بكمّ أكبر من الفاهيم التي كان يحملها الفقيه في حقييته و جعبته، و المفاهيم العقلية القاطعة المحتملة هنا تعطي المتكلم نوعاً من السلطة التي يمكنه بها مضاهاة سلطة النص أحياناً.

من هنا مارس و يمارس المتكلم و الفيلسوف التأويل (بأحد معاني الكلمة) مع النص اكثر مما يمارسه الفقيه، ذلك ان التأويل هنا علاج لأزمة التصادم التي وقعت مع النص هنا او هناك، و توازن القوى بين المتكلم و النص يسمح له اكثر من الفقيه بممارسة التأويل في قراءته، فإذا المنهج العرفي في فهم النص كان اقوى حضوراً في الفقه منه في الكلام و الفلسفة.

لا تقصد بالمنهج العرفي ان المتكلم كان يطوّع النص أو أنه لم يكن صادقاً معه، بل تقصد ان طبيعة التعاطي العرفي مع النص تختلف عن طبيعة التعاطي الكلامي و الفلسفي، فحجم اللوازم و الحفايا و الماورائيات و الغيبوية و الرمزية... في المنهج العرفي اقل منه في المنهج الكلامي و الكلامي منه في الفلسفي و الاخير اقل منه في العرفاني و....

في ظنّ الكتاب هذه هي تجربة علم الكلام مع عدم نفي تجارب مبعثرة قد تختلف و تتخلف.

أما علم الكلام المعاصر فقد وقع في اشكالية صعبة في تعاطيه مع هذا الموضوع في اطار وضعه التاريخي، فن جهة كان المنهج الكلامي الكلاسيكي اكثر ضرورةً للمتكلم المعاصر، لأنّ هذا المتكلم بدأ يواجه أزمة علاقة بين العلم و الدين بل بين التطور الغربي و النص الديني فكان الطريق الانسب له هو مواصلة المنهج الكلاسيكي، فهو المنهج الذي كان يمكنه ان يمنحه الوسيلة لإفراغ المشكلة و تبديد شبح الصراع مع الواقع العلمي الحديث.

من جهة اخرى كان الطابع الدفاعي الذي و شم علم الكلام المعاصر يفرض عليه رد فعل دفاعي من نوع الرفض فكان المتكلم يصير احياناً

أخرى على طابع الأصالة يدفعه الى التمسك بالنص بطريقة عرفية - وربما أحياناً حرفية - تأكيداً للذات واحساساً بها.

فتجربة الشيخ محمد رشيد رضا وكذلك الشيخ محمد عبده كانت تميل الى الجانب الاول، فيما تجربة العلامة الطباطبائي مع ميلها لهذا الاتجاه فيما يتعلّق بالفلسفة العقلية كانت تميل الى الاتجاه الثاني فيما يخص السياق المحيط بعلم الكلام المعاصر، وهو السياق الماركسي والغربي.

بالرغم من أنّ تجارب السيد محمد باقر الصدر والدكتور عبدالكريم سروش و الشيخ محمد مجتهد الشبستري لم تتعاط كثيراً مع النص على الصعيد الكلامي، لكن تجربة العلامة الطباطبائي والسيد فضل الله كانت على درجة ونسبة عالية من هذا التعاطي.

فشخصية العلامة الطباطبائي القرآنية - كما تقدّم - واهتماماته المميزة بالنص الديني الفلسفي أي النصوص القرآنية والروائية الفلسفية تركت أثراً بالغاً جداً في إقحامه النص كجزء من مقومات العمل الاجتهادي الكلامي بالرغم من النزعة العقلية الحاسمة التي كان يتمتع بها، أي أنه كان يُعنى بالنص الكلامي وإن كان يرى الصدارة للأحكام العقلية والفلسفية كما تقدّم، وقد أثرت هذه الشخصية بعض تلامذته أبرزهم - في حدود اطلاعي - الشيخ عبد الله الجوادى الآملي الذي مارس احضاراً واسعاً للنص - سيما القرآن و نهج البلاغة - في نشاطاته الفكرية التي منها و من أهمها علم الكلام.

اما السيد فضل الله فكان حضور النصّ عنده مميزاً ايضاً - (سواء قبل

النص الفلاني أو رفضه، فإن حديثنا عن أصل حضور النصّ في الممارسات الكلامية بقطع النظر عن التقييم له)، وقد كان للشخصية القرآنية التي اُتسم بها، وللزعة الفقهية التي انتمى إليها، وللخطاب التبليغي الذي مارسه دورٌ مميّزٌ على هذا الصعيد.

لكن النقطة الاساسية فيما يخص السيد فضل الله تمثلت في دعوته و ممارسته الفهم العرفي للنص الكلامي، ونقصد بهذه النقطة انه عندما كان يقرأ النص الكلامي كان يحاول - نجح في التطبيق أو لم ينجح - ان يتعاطى بروح عرفية مع النص كما هو الحال لدى الفقيه، و في الحقيقة هناك امران:

الاول: إن تجربة السيد فضل الله كانت تتعامل مع النص من حيث مبدأ الاعتراف به او رفضه نفس التعامل الكلاسيكي، فكما طرح و أطاح الفلاسفة و المتكلمون بالعديد من نصوص السنة نتيجة خلفيات معرفية مارس السيد فضل الله هذا الامر أيضاً، فعندما تقرأ موقفه من فكرة الرجعة التي توجد نصوص عليها كان السيد فضل الله ينطلق في اتخاذه الموقف منها من خلفية علمية ذاتية أي بعيدة عن النص، فقد كان يتساءل عن مبرر هذه المسألة؟

هل هو معاقبة الظالمين و هو ما سيحصل يوم القيامة او في مجرد التشفي و هو ما يحصل ايضاً هناك؟ و انطلاقاً من نفي فهم هذه الفكرة يرفض السيد فضل الله الفكرة نفسها،^(١) و هكذا عندما يتحدث عن الولاية

١. أنظر «مع الشيخ المفيد في تصحيح الاعتقاد»، مصدر سابق: ١٣ - ١٤.

التكوينية. (١)

هذا الوضع يكشف عن ان تجربة السيد فضل الله لا تختلف كثيراً عن سابقتها في خصوص هذه النقطة، و الفارق الأساسي انما هو في تبدل المفردات فقط، فبينما يرفض الطرف الآخر بعض النصوص التي تناه في العصمة او نحوها يرفض السيد فضل الله نصوص الرجعة ونحوها، فالقضية تنبع من طبيعة المفردات و الا فالمنهج واحد على ما يبدو.

الثاني: اذا وافق السيد فضل الله على نص و لم يقره بطرحه جانباً فهنا يبدأ بالتمايز عن الآخرين ليكون عرفياً في تفسيره، فالسيد فضل الله يرفض - مكرراً رفضه هذا - مختلف انواع التفسير الرمزي و الباطني و الصوفي و التأويلي (٢) ... و يصرّ على أنّ الباطن القرآن أو عمق القرآن انما يكون من خلال طبيعة المعنى لا من خلال إرادة هذا المعنى من اللفظ.

أنّ السيد فضل الله يصدر في هذه المقولة عن موقف من قضية بطون القرآن و أمثالها، فع أنه كان يرفض مقولة أنّ للقرآن ظاهراً و باطناً لكنه بعد ذلك التزم بهذه المقولة ليعيد انتاج تفسيرها على ضوء مبانيه في علم التفسير. (٣)

١. أنظر «مع الشيخ المفيد في تصحيح الاعتقاد»، مصدر سابق: ١٣.

٢. أنظر «مع الشيخ المفيد في تصحيح الاعتقاد»، مصدر سابق: ٤٢، و أنظر تفسير «من وحي القرآن» ١: ٨-١٨.

٣. اما الموقف القديم فانظره في سلسلة مفاهيم إسلامية عامة، و أما الموقف اللاحق فانظره في تفسير «من وحي القرآن» ١: ٨-١٨.

فهو يرى بأن البطن القرآني إنما هو عبارة عن استيحاءات تتجاوز ظاهر اللفظ دون أن تمارس قطيعةً معه، أي ان نقطة البداية في البطن القرآني إنما هي اللفظ نفسه، وهذه النقطة حتى لو جرى تجاوزها فلا يمكن الغاؤها، لأنَّ العربية و البلاغية القرآنية تتعرض - وفق رأي السيد فضل الله - لخلل و خدشة حينما نعد الى تجاوزها ممارسين نوعاً من القطيعة معها على الطريقة الفلسفية و نحوها بنظره.

عليه فالسيد فضل الله يرفض بشدة فصل الباطن القرآني عن الظاهر مهما بلغت درجة العمق في هذه الباطن، و هو بالتالي يرفض بعض التفسيرات التي أطلقها بعض العلماء لدى تفسيره قضية الباطن القرآني حيث ذهب هذا البعض الى أنَّ الباطن إنما يتصل بالمتكلم لا بالكلام، و السبب في التعبير بباطن القرآن عنه حينئذٍ هو التقارن الذي يحصل بين الكلام القرآني لحظة صدوره من متكلمه و بين المعنى الباطني الموجود في ذهن المتكلم دون أن يقوم هذا التقارن على علاقة ربط بين اللفظ القرآني و نفس المعنى الباطني.^(١)

فهذا التفسير لفكرة بطون القرآن يحدث درجة من القطيعة و يحاول شكلياً أن يبيح على مبرر للربط بين كلمتي الباطن و القرآن. انطلاقاً من هذه القاعدة النظرية التي يراها فضل الله و ليست بقاعدة

١. راجع كفاية الأصول، الآخوند كاظم خراساني، نشر جماعة المدرسين، قم، ص ٥٥ - ٥٦، و انظر مناقشة و توضيح هذا الرأي عند السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي في «محاضرات في أصول الفقه» بقلم محمد اسحاق الفياض، انتشارات امام موسى صدر، إيران، ص ٢١٣.

جديدة على الفكر الاسلامي فقد مال اليها الكثير من العلماء كان أبرزهم في الفترة المتأخرة العلامة الشيخ محمد جواد مغنية الذي تميز بنهج شديد العرفية في فهم النص سيما الكلامي، و كتابه «تفسير الكاشف» شاهد على درجة هذه العرفية.

حتى السيد عبد الأعلى السبزواري الذي كان متحفظاً جداً ازاء توسعات المنهج الفلسفي في مباحث الألفاظ في علم أصول الفقه التي تعبر عن منهج فهم النص في الفكر الاسلامي المدرسي لم تكن لديه هذه الدرجة من العرفية في تفسيره (مواهب الرحمن).^(١)

انطلاقاً من هذه القاعدة برز العرفي لدى السيد فضل الله في موضوع عصمة الانبياء كمثال، فقد سجل السيد فضل الله ملاحظات على أدلة عصمة الأنبياء الواردة في كتب الكلام الاسلامي الشيعي، ورأى انه لا بد من إعادة النظر فيها انطلاقاً من طبيعة تحديات المرحلة.^(٢) بالرغم من أنه قدّم دليلاً على مبدأ العصمة رأى فيه أنه الدليل الأبرز القادر على اثبات العصمة بشموليتها.^(٣)

بالرغم من أنه لم يبد ممانعة فيما يخص قضية جبرية العصمة انطلاقاً من مبدأ الفضل والاستحقاق في العطاء الإلهي والذي كانت المناقشات حادة

١. فقد امتازت الدورة الأصولية الكاملة للسيد عبد الأعلى السبزواري بالتغاضي عن التعقيدات التي خاض فيها علم الأصول في مباحث الألفظ وغيرها، و من هنا بلغت دورته الكاملة مجلدين فقط، وهي كتاب «تهذيب الأصول».

٢. «مع الشيخ المفيد في تصحيح الاعتقاد»، مصدر سابق: ٦٢.

٣. انظر الندوة: ١ / ٢٦٣ - ٢٦٤ و ٢٦٥ - ٢٦٧.

فيه في تاريخ الكلام الإسلامي.^(١)

بالرغم من كل ذلك تعامل بدرجة عرفية واضحة مع تفسير الآيات القرآنية الواردة فيما يخص خطأ أو ذنوب الانبياء عليهم السلام، والذي يطالع نتاج السيد فضل الله التفسيري على هذا الصعيد،^(٢) لا يمكنه من ناحية منهجية ان يوافق على مبدأ العصمة عنده بالشكل المرعي الاجراء لدى مشهور الشيعة، وهو ما صرح هو به على صعيد علم الامام^(٣) الذي بتقليص الاطلاقية فيه يفسح المجال لاحداث ثغرات في نظرية العصمة.

بعيداً عن الموقف الواقعي للسيد فضل الله حول العصمة، لكن الشيء الذي يلاحظ في قراءته التفسيرية لنصوص الأنبياء القرآنية هو أنه كان يحاول (و في ظني كان يخاف و يتحفظ في نفس الوقت) أن يطلق يد العرفية في فهم هذه النصوص، و التي تعد من أكثر النصوص حساسية لدى الشيعة من الناحية العقائدية.

١. الندوة: ١ / ٢٦٨ - ٢٦٩.

٢. انظر في تفسير «من وحي القرآن» موارد تفسيره الآيات المتعرضة لما وقع جدل فيه حول قدحه في العصمة أو عدم قدحه فيها، من قبيل قصة آدم عليه السلام كما في الجزء الأول من التفسير، و قصة عبس كما في الجزء الرابع والعشرين منه، و قصة يونس عليه السلام كما في الجزء التاسع عشر منه، و قصة نوح عليه السلام و موضوع ولده وكذلك قصة يوسف عليه السلام مع امرأة العزيز كما وردتا في الجزء الثاني عشر من التفسير، و قصة موسى عليه السلام في قتله القبطي كما في الجزء السابع عشر، و ايمان إبراهيم عليه السلام في موضوع رؤية الشمس و القمر و قوله «هذا ربي» كما في الجزء التاسع من التفسير نفسه... إلى غيرها من الموضوعات المعروفة في علمي الكلام و التفسير.

٣. الندوة: ١ / ٢٥٧ - ٢٥٨.

إذا افترضنا أن السيد فضل الله كان مقتنعاً واقعاً بالمفهوم الشيعي للإمامة على نطاق المواصفات، فهذا يدل على تذبذب وقلق واضطراب منهجي عنده، لأننا إذا قرأنا منهج تعاطيه مع نصوص الأنبياء (لامفردات التعاطي) فلا يمكننا أن نوافق على البرهان الذي قدمه لعصمة الانبياء إذا أراد من هذا البرهان أن يمتد للانبياء جميعاً، سيما وأن السيد فضل الله يؤكد على غرابة ظاهرة الاصرار القرآني على بيان عيوب أو نواقص أو... في الانبياء الى حد ورود نصوص قرآنية كثيرة وليس نصاً أو نصين عابرين.^(١)

إن تجربة التعاطي مع نصوص الانبياء - التي يرى البعض أن فضل الله تفرّد بها^(٢) فيما يصر الآخر على أن لها نماذج سابقة في الفكر الشيعي^(٣) ليحاول منحها الشرعية التاريخية المتسمة بالقداسة - هذه التجربة تبين لنا من الناحية المنهجية - مهما كان موقفنا منها و من مدى نجاحها - مدى طفو الخطاب العرفي و الفهم العرفي للنص الكلامي الديني عند فضل الله، وهو ما يجعلنا نصنّفه - في الاطار المنهجي - بأنه أحد القلائل من المتكلمين الشيعة

١. «مع الشيخ المفيد في تصحيح الاعتقاد»، مصدر سابق: ٦٢.

٢. انظر كنموذج كتاب «الانبياء فوق الشبهات»، محمد محمود مرتضى العاملي، دارالسيرة، بيروت، الطبعة الاولى، ٢٠٠١ م، ص ٢٧، و لاحظ كتاب «خلفيات كتاب مأساة الزهراء عليها السلام» للسيد جعفر مرتضى العاملي في ثمان مجلدات، فهو مخصّص لقراءة هذه الظاهرة عند السيد فضل الله.

٣. «مراجعات في عصمة الانبياء من منظور قرآني»، عبدالسلام زين العابدين، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠ م، و الكتاب هدفه و جوهر فكرته التركيز على هذه الفكرة، و انظر بالخصوص المقدمة سيما: ٩ - ١٠.

المعاصرين الذين اعتمدوا هذا النمط من فهم النص الكلامي.
 في تقدير و ظن الكاتب فإن السيد فضل الله يملك مقداراً أكبر من
 التطبيقات العرفية التي لم يفصح عنها أو أفصح عنها بطريقة غير شفاقة
 لأسباب لاتعينا فعلاً.

نتيجة ما نريد تأكيده هنا هو أن السيد فضل الله مثل مرحلة متقدمة من
 التعاطي العرفي من النص الكلامي و إعادة فهمه على غرار الفهم الفقهي
 للنصوص الفقهية الدينية في القرآن و السنة الشريفة، و هذا الباب لو تسنى
 له ان يفتح فإنه سوف يحدث تغيرات عديدة في بنية الجسم الكلامي سيما
 الشيعي، و سيعيد إحضار النصوص بشكل مختلف عما كان الحال عليه لدى
 بعض المتكلمين الآخرين.

ولا نعي بالموافقة على المنحى العرفي في فهم النص الديني الكلامي عند
 السيد فضل الله اعترافاً بكافة النتائج المنبثقة عن استخدام هذا المنهج، فقد
 اختلف الفقهاء فيما بينهم - بالرغم من توافقهم و تفاخرهم باستخدام المنهج
 العرفي - في فهم النص القانوني، و هذا شيء طبيعي، فالموافقة على التوجه
 العرفي للسيد فضل الله في فهم النص الكلامي لاتعني بالضرورة الموافقة على
 النتائج التي خرج منها في قراءته هذه للنص نفسه.

الفصل الخامس

علم الكلام الجديد

مدخل

يلعب علم الكلام الديني دوراً رئيسياً في المنظومة المعرفية لأي دين كما يحتل مركزاً حساساً فيها، ومن الطبيعي وفقاً لهذه الموقعية التي يتميز بها أن يمثل التنامي أو التغييرات أو التعديلات الطارئة على هذا العلم تغيراً بنوياً بالنسبة لكافة خطوط الخارطة المعرفية الأخرى.

من هنا قد يكون هناك مجال للتحفظ إزاء عمليات إعادة النظر أو البناء التي تمارس في نطاق المسائل الفقهية والقانونية أو المسائل الأخلاقية و التربوية... وذلك بمعزل عن ملاحظة التعديلات التي طرأت و تطراً أو التي لا بد أن تطراً على علم الكلام،^(١) لأن هذا العلم يشتمل جملة المبادي التصديقية للمعارف الأخرى.

فلا بد من أن تكون الانطلاقة من القاعدة وصولاً حتى رأس الهرم دون

١. يراجع مجلة المنطق العدد: ١١٩ : ٥٥. حسن جابر.

العكس، إذ هذا ما تقتضيه طبيعة العلاقة بين هذه العلوم والمعارف، وهذا ما يفرض وضع التنمية الشاملة لعلم الكلام في موقعها الصحيح في سلم الأولويات الفكرية والثقافية؛ لأنّ قضية إعادة ترتيب الأولويات بما يناسب الظروف الثقافية الراهنة و عدم التقيّد بالترتيب السابق لهذه الأولويات و الذي اقتضته ظروفٌ سابقةٌ مختلفةٌ تعدّ واحدةً من أهم ما ينبغي تحديده للتوصّل إلى نموٍّ صحيح بدلاً من التورّط بحالات تورّم.

من هنا نلاحظ أن الظروف - كما تؤكد ذلك أعداد المصنفات و أعداد المتكلمين و الفقهاء - التي فرضت شيئاً من تهميش الكلام لصالح الفقه و الأصول منذ القرن التاسع الهجري، و التي ربما فرضتها الأوضاع السياسية التي رافقت أو أعقبت ظهور الدولة الصفويّة و فتحت ميدان السياسة و الاجتماع، أمام الفقهاء مما اضطرهم لإثبات حضورٍ قانونيٍّ فاعلٍ ساهم في ظلّ تسارع و تائر الظروف السياسية و غيرها إلى إعطاء أولويةٍ للعقل، شكّل لدى البعض انحساراً لدور النص دفعه لثورةٍ على هذا الواقع دفاعاً عن التراث من الضياع.

فتعززت بذلك صراعاتٌ واسعةٌ أخذت الأولوية آنذاك و تركزت في السياق الأصولي و الفقهي الأخباري و الاجتهادي على حساب المجال الكلامي و نحوه، هذه الظروف قد تغيّرت - كما سنلاحظ - و صارت تستدعي اهتماماً مناسباً أكثر - وليس من الضروري أن يكون أكبر نسبياً - بالمسائل الكلامية.

في هذا السياق يأتي مشروع علم الكلام الجديد و الذي جرى و يجري

التركيز عليه في المحافل الفكرية و الدينية المعاصرة سيما في العقد الميلادي الأخير، إذ يحاول هذا المشروع أن يضع حداً لحالات الركود التي سيطرت على الدراسات الكلامية في القرون الأخيرة و يعيد بعث النتاج الكلامي من جديد ضمن آليات عمل متناغمة مع تطورات المعرفة الإنسانية سيما الحاصلة بفعل تأثيرات العاصفة الغربية التي ضربت العالم من أقصاه إلى أقصاه، و ذلك بهدف تحقيق التنمية الفكرية لهذا العلم و وضعه في سياقه المناسب له فعلاً.

أفاق التجديد في علم الكلام

هناك رؤية^(١) تؤمن بأن التجديد في علم الكلام هو بتحويل الجهد الكلامي إلى مؤسسة أو مؤسسة علم الكلام، ذلك من خلال الاهتمام بمجموعة أمورٍ من قبيل تشكيل مؤسسات و لجان لتصحيح التراث الكلامي وإخراجه من المكتبات القديمة و من عالم المخطوطات و تحقيق هذه الكتب و طباعتها طباعةً عصريةً.

كذلك إقامة المؤتمرات الدورية و الملتقيات و المنتديات التي تُعنى بالفكر الكلامي، و تأسيس مكاتبٍ كلاميةٍ متخصصةٍ تتوفر فيها جميع المصادر و المراجع الكلامية القديمة و الحديثة، و كذلك تأسيس بنوكٍ معلوماتيةٍ كلاميةٍ يسهّل على الباحثين المادة الكلامية، و تحويل علم الكلام إلى عالم الانترنت و الكمبيوتر و نحوها.

١. مجلة نقد و نظر، العدد: ٩ - ٢ - ٩، أكبر قبيري.

بالإضافة إلى كل ذلك الاهتمام بالإصدارات الكلامية المتخصصة من مجلاتٍ و نشریاتٍ و دورياتٍ، و كذلك تهيئة معاجم مفهومة و معاجم مصطلحات و دائرة معارف و موسوعة، كما تجدر الإشارة هنا إلى دور مراكز الترجمة التي تنقل الفكر الآخر كما تعرّف الآخر بالفكر الكلامي الإسلامي و....

هكذا - سيّما على المستوى الحوزوي - من الضروري تأسيس مراكز تعليمية تتخذ الكلام مادةً أساسيةً و تُلحق بها ما صار يلاصقها من علومٍ و معارف أخرى كعلم المعرفة و النفس و الهرمنيوطيقيا و الاجتماع و الألسنية و تاريخ العلوم و الأسطورة و... و غير ذلك من المشاريع و البرامج الكثيرة.

هذه الرؤية موجودة لدى الكثيرين اليوم سواء صرّحوا بذلك في كتاباتٍ أو لا، فهي رؤيةٌ يعيشها الكثير من الذين يحملون همّ الفكر على الصعيد الديني عموماً.

مع القبول الكامل لهذا المشروع الكبير و الذي توجد نشاطاتٌ واسعةٌ اليوم و موفقةٌ إلى حدٍّ كبيرٍ تتحرّك في إطاره، إلا أنّ الذي ينبغي ملاحظته هو أنّ التجدد و التغيير الذي حصل يستدعي إصلاحاتٍ كبيرةً و عميقةً في العقل الكلامي نفسه، فالملاحظ أنّ التجدد الذي حصل كان على أكثر من مستوى و على أكثر من صعيد مما يمكن إيجازه هنا:

١. تجدد المسائل فإنّ قسماً كبيراً من مسائل علم الكلام لم يعد له اليوم وجودٌ بمعنى أنّه لم يعد يشكل القضية التي تشغل اهتمام الباحثين و المفكرين بل إن بعض الأفكار و الأدلة و الرؤى صار بطلانها اليوم غير محتاجٍ إلى توجيهٍ و تفسيرٍ نظراً إلى انهيار كل الأعمدة التي انبتت عليها تلك الأفكار

عبر الزمن، بل إن مذاهب و مدارس كلامية بأكملها صار حالها كذلك وهذا أمر طبيعي و مترقب.

في مقابل كل ذلك، ظهرت أفكارٌ جديدةٌ و مذاهب كلامية جديدة قد يصح لنا أن نقول إنها أكثر بكثير مما ذهب و تنحى عن حلبة الصراع، و هذه الاتجاهات لم تستخدم نفس آليات البحث التي كان يتم الاعتماد عليها سابقاً بل استقت لنفسها أنماط تفكيرٍ أخرى، و هذا تحوُّلٌ جذريٌّ و أساسيٌّ في مساحات العمل و أفق التفكير الطارئة على علم الكلام.

٢. تجدد المبادئ بمعنى أن كثيراً من دراسات علم المعرفة و الوجود و كذلك العلوم الإنسانية و الطبيعية و الأبحاث الرياضية قد تبدلت و تغيرت من أساسها، و من هنا فإن بقعةً كبيرةً من اهتمامات و أدلة و نقاشات المتكلمين صارت بلا معنى في ظلّ التحولات العلمية العظيمة، و هذا نحو مهمٌ من أنحاء التجدد الحاصل.

٣. تجدد المنهج و هو أهم أنواع التجدد فقد كان المنهج المتبع سابقاً في علم الكلام - و سنشير إلى ذلك لاحقاً - هو المنهج الجدلي القائم على القضايا المسلمة و المشهورة لدى الطرفين، ثم حصل تطوُّرٌ في زمن نصير الدين الطوسي و فخر الدين الرازي ثم على إثره حصول الزواج بين الفلسفة و الكلام بعد قرونٍ من التخاصم.

أما اليوم ففضلاً عن أن الفلسفة نفسها قد خضعت لتحولاتٍ بنويةٍ - مع الأخذ بعين الاعتبار التحولات العالمية لها - فإن العلوم الأخرى قد تعرضت هي الأخرى أيضاً لانتقالاتٍ منهجيةٍ، بل صار المنهج نفسه عرضةً للنقد و

التحليل أيضاً، وهذا كله يستدعي موقفاً عملياً من الكلام المعاصر تجاهه. فالمسألة هي مسألة العقل الكلامي بالدرجة الأولى، و التحوّلات الموجودة تستدعي تطوير هذا العقل بصورةٍ أساسيةٍ.

٤. التجدد في الهندسة المعرفية^(١) فالتغيرات التي تعرّضت العلوم لها لم تكن محصورةً في نطاق المسائل والمنهج والمبادئ بل تعدتها لتشمل مجموع هذه الأمور، أي وصل التحوّل إلى مرحلة أشبه بالكليّة والشاملة فصارت بنية العلم هي المتحوّلة والمعدّلة، وهذا أيضاً واقعٌ يُطالب علم الكلام بتقديم أجوبةٍ عمليةٍ لنفسه عنه.

من هنا - وبملاحظة ما سيأتي أيضاً - فكان التجديد في علم الكلام أو علم الكلام الجديد هو من العمق و السعة بمكانٍ لا تفي به مجرد بناء المؤسسات بالشكل المتقدّم وإن كانت لازمةً له.

إنّ التعديلات المنصبة على العقل في علمٍ ما هي من أهم التعديلات الجوهرية في أيّ علمٍ من العلوم؛ لأنّ كافة التعديلات الأخرى إنّما تمثّل تطوّرات جانبية إذا ما قيست برتبة العقل العلمي نفسه، والتعديل المتوجّه إلى العقل العلمي يمكنه بدرجةٍ أكبر أن يمنح المفكّر نمط معالجةٍ مختلفٍ و أسلوباً تحليلياً آخر و خطأً منهجياً جديداً و أفقاً أكثر سعةً و رحابةً، و الأفق و المنهج و المدى أمورٌ لا تتعلّق بالكّم المعرفي بقدر ما تتعلّق بالمستوى العلمي نفسه.

١. يراجع مجلة پیام صادق العدد الرابع ٩٧ م، ص ٤ مقال علي الحاج حسن.

عرض موجز لتاريخ علم الكلام الجديد

تعود بذور التفكير الكلامي الجديد على الساحة الإسلامية إلى القرن التاسع عشر الميلادي؛ أي إلى زمن شروع التحديات الفكرية والثقافية الغربية التي رافقت الاستعمار الغربي الفرنسي والبريطاني للعام الإسلامي. و قد كان للمستشرقين دوراً فاعلاً في تكوين هذا الجو العام نتيجة الانتقادات الحادة التي وجهوها إلى كافة مرافق الفكر الإسلامي لاسيما السنّة النبوية الشريفة.

قد انبرى جيلٌ من العلماء في تلك الفترة لمواجهة هذا الواقع الفكري المرفوض في الوسط الديني، وكان أبرز هؤلاء السيد جمال الدين الأفغاني في ردّه على الدهريين، و جاء بعد ذلك جيلٌ آخر تمثل بالشيخ محمد عبده و الشيخ محمد رشيد رضا وغيرهم فسجّلوا أبحاث هامة على هذا الصعيد، إلى أن وصل الحال إلى أمثال العلامة الطباطبائي و تلميذه الشهيد مرتضى مطهري و الى الدكتور علي شريعتي و سيد قطب و السيد محمد باقر الصدر و مالك بن نبي وغيرهم فأغنوا علم الكلام بالكثير من الدراسات و الأبحاث القيّمة مع عشراتٍ من العلماء الآخرين في شتّى أنحاء العالم الإسلامي.

قد أدّى انتصار الثورة الإسلامية في إيران - كما يشير إليه بعض الباحثين^(١) - إلى تشكّل واقعٍ ضاغظٍ على علم الكلام؛ فأثيرت و بصورةٍ مكثّفةٍ العديد من التساؤلات الكلامية على أكثر من صعيد، و قد دفع هذا

١. أحمد قراملكي، مجلّة قضايا إسلامية معاصرة، العدد: ١٤ - ٢٠٠١ م.

الأمر إلى تعاظم حجم المسؤوليات الملقاة على كاهل هذا العلم فانبرت جماعة من العلماء لسد الثغرة الحاصلة و أثر ذلك في حدوث تطورات متساوغة على هذا الصعيد.

لقد أدى انتصار الثورة الإسلامية في إيران و ما تلاه من حركة إسلامية عالمية في شتى البلدان إلى تحوّل المشكلات الكلامية من طابع الإجابة عن أسئلة و استفهامات و ملاحظاتٍ أثارها ظاهرة الاستشراق أو الظاهرة العلمانية و القومية المتعاطمة أو التيار الماركسي... إلى تقديم صياغاتٍ متكاملةٍ لمشاريع فكرية كبرى صارت تمثّل تحديات، فلم تعد القضية بحيث إنّنا نجيب عن تساؤلٍ وإشكاليةٍ وإرادةٍ، وإنما صارت هناك مسؤوليةً جديدةً لتقديم مكوّنٍ متكاملٍ وشاملٍ، و موضوعيةً ماً.

فالظاهرة الدينية ككل صارت بحاجة إلى تفسيرٍ فلسفيٍّ متكاملٍ و شاملٍ، موضوعة المرأة ليست كامنةً في إشكالية الحجاب أو الستر... وإنما في عرض نظرية متكاملةٍ متناغمةٍ متناسقةٍ حول هذا العنصر البشري.

هذا التحدي ضغط بثقله على النشاط الكلامي عقيب المد الإسلامي سيما بعد حرب الخليج الثانية التي أعادت رسم الخرائط في المنطقة الإسلامية التي لا ينغزل عنها و عن أحداثها علم الكلام، فحال علم الكلام الجديد ما قبل الثمانينات و ما بعدها كحال علم الكلام القديم قبل الطوسي و الغزالي و الفخر الرازي و... و بعدهم، أو كحال علم الحديث قبل الموسوعات الكبرى كالکافي و البخاري و... و بعد هذه الموسوعات.

وظائف الكلام الجديد

إن الوظائف الرئيسية التي يمارسها علم الكلام تتمثل - وفق ملاحظات جملة من الباحثين^(١) في أمور ثلاثة:

أ. محاولة شرح و تبيين المفاهيم الاعتقادية بالصورة المناسبة القادرة على احتواء و استيعاب المضمون إلى أبعد الحدود و نقله بأمانةٍ و دقّةٍ، و بالتالي تحجيم و تقليص الأخطاء و الاشتباهات التي يمكن أن يسببها سوء أو قصور الخطاب و العرض الكلامي، و يأتي هنا دور تحديد المصطلح السليم الذي يبعد عن حدوث التداخلات و الاختلاطات بحيث يعكس بوضوح ما يريد أن يحكي عنه بأقلّ قدر ممكن من الانفلاش و التضييق.

ب. محاولة إثبات المفاهيم الاعتقادية و إقامة الأدلة و البراهين عليها من خلال توظيف مختلف أنواع الإثبات المنطقية و المعتمدة قياساً و استقراءً و... على المستوى العقلي أو النصّي أو التاريخي أو التجريبي أو...

ج. محاولة رد و دفع الاشكالات و الشبهات الموجهة إلى المعتقدات الدينية و المذهبية.

يعتقد هؤلاء الباحثون أنه لو قبلنا بعلم الكلام الجديد أو رفضناه فإن

١. أشار إليها الدكتور عبدالكريم سروش في قبض و بسط توريك شريعت: ٦٥ - ٦٦، و أيضاً الشيخ مجتبي المومدي، مجلة الفكر الإسلامي العدد: ١٦ - ٢٠٨، و علي أوجي في «كلام جديد در گذر اندیشهها»: ص ٤٢ - ٤٣، و محمد مجتهد الشبستري في «مدخل إلى علم الكلام الجديد» كتاب قضايا إسلامية معاصرة: ٢٧ - ٣٠، ترجمة علاء زيد، و أبو القاسم فنائي في كتاب «در آمدی بر فلسفه دین و کلام جدید»: ٩٧ - ٩٩، و غيرهم.

الوظائف المتوجهة على علم الكلام اليوم هي نفسها الوظائف التقليدية الثلاث المتقدمة.

هذا التوصيف أو تلك التوصية كأنها تفترض مسبقاً انتهاء علم الكلام من البناء الاعتقادي و من ثم هو يقوم أو يجب أن يقوم بتبيينه أو إقامة الدليل عليه أو الدفاع عنه برد الانتقادات الموجهة إليه، وهذا يستدعي أن يكون ثبوت المعتقد الديني أو المذهبي لدى العقل الكلامي أمراً مفروغاً عنه، ويراد لعلم الكلام أن يعرضه أو يبرهن عليه للآخر، وهذا يتطلب معرفياً أن نكون قد هيئنا ما يجهز لعلم الكلام هذه المعتقدات ليقوم بدور خدمتها، لأن المتكلم إذا خرج بنتيجة تعارض المعتقد المذهبي مثلاً فإنه سيخرج عن دائرة الكلام؛ أي عن دائرة الأنا إلى دائرة الآخر.

بالتالي سيتم اعتباره خارجاً عن حريم علم الكلام؛ لأن هذا العلم قد افترض فيه شيء من الالتزام والتعهد، وهذا خلل منهجي علمياً لأن أهم خصيصة من خصائص العلمية اليوم هي خصيصة الموضوعية وإقصاء الاسقاطات الذاتية والفتوية على الموضوع مادة البحث.

فما لم يكن هناك علم سابق على علم الكلام قادر على تأمين المبادئ التصديقية له بما في ذلك المعتقد نفسه الذي يدافع عنه علم الكلام - وفرض علم كهذا لا يخلو من مشكلات - فإن الكلام سوف يفقد المصدقية المعرفية التي يراد له أن يتمتع بها، لا بمعنى إقحام الدوافع الذاتية للباحث في حكمنا على بحثه بما لا نجد مبرراً صحيحاً له، بل بمعنى أن البنية الداخلية للعلم نفسه إذا أريد له أن يكون ديناميكياً تتطلب عدم افتراض قبلات لم يجر تأمينها من قبل.

بالتالي فنحن بحاجة إلى كلام ديني ليس غرضه - من ناحية علمية
صرفة لادينية - الدفاع عن الدين غرضه البحث حول الدين.
هذا التعديل في وظيفة علم الكلام يمكنه أن يؤمن له:

أ. ديناميكية فعّالة ناتجة عن إفساح المجال للتعددية الفكرية في النطاق
الكلامي، و بالتالي إفساح المجال لتقبل أي تطوير جوهري، لأن تكثير
الخطوط الحمراء من الناحية العلمية يضر بتقدّم العلم تقدماً ملحوظاً.

ب. توسيع نطاق الأنا العلمي الأمر الذي يفعل من النقد الذاتي البناء لأن
الباحث لم يعد بحاجة إلى تقمّص شخصية أخرى عندما يريد نقد الكلام
الإسلامي أو اليهودي أو...، أمّا علم الكلام بشكله الحالي فإنه يضيق من
مساحة النقد الذاتي إذ يفترض أن قسماً كبيراً من عمليات النقد هي
عمليات خارجية أي من الخارج لأنها تنقد الدين أو المذهب لا داخلية، و
هذا قد يفقد علم الكلام في تركيبته الداخلية فرصاً للنقد الذاتي والتنقل بين
الأفكار بحرية أكبر نتيجة لذلك، الأمر الذي صار ضرورةً لنمو أي علمٍ.

المثال التقريبي الذي يمكن توضيحه هنا لتأكيد هذه الفكرة هو المسائل
الجزئية الكلامية التي وقع اختلافٌ كبيرٌ بين المتكلمين فيها؛ فمثلاً مسألة
البدن الذي يرافق الإنسان في عالم البرزخ هل هو بدنٌ جسماني أو مثالي... في
علم الكلام الشيعي لا يشعر المتكلمون بأنّ الذي يرفض مقولتهم في هذه
المسألة خارجٌ عن علم الكلام الشيعي بل يرونه متكلماً شيعياً أي هو
متخصّص في علم الكلام الشيعي.

أما إذا دخلت المسألة حيز المسائل الجوهرية و الأساسية كمسألة

الإمامة بعد الرسول ﷺ فإن النتائج التي يخرج بها المتكلم تجعله مصنفاً على جهةٍ دون أخرى، وبالتالي فهو خارجٌ عن إطار الكلام الشيعي؛ لأن تشيع المتكلم كأنه جزءٌ دخيلٌ في قبوله كمتكلم شيعي أي كأحد علماء علم الكلام الشيعي، أمّا في الطب فالقضية ليست كذلك؛ فإيمان الطبيب بأيّ فكرةٍ لا يصنّفه إلا في حدود كونه مؤمناً بهذا الاتجاه الفكري لا أكثر.

من هنا فإذا أريد لعلم الكلام الجديد أن يتجاوز عقبة الاسقاطات و التطويق التي ابتليت بها المذاهب والمدارس الكلامية عليه أن يجري تعديلاً أساسياً - فيما أظن - في التوظيفات التي يراد استخدام علم الكلام فيها عبر تحويله من علم ملتزم مدافع إلى علم باحث محقق من دون أن يلزمنا ذلك رفع اليد عن دينٍ أو مذهبٍ ما، فالحديث هنا يدور حول نمو علمٍ لا خدمة دينٍ وان كان نمو هذا العلم على المدى البعيد يصبّ في خدمة الدين لا محالة. إن الواقع التاريخي لعلم الكلام يدلّل بوضوح على أن هذا العلم قد اكتسب صبغةً ذرائعيةً واتخذ لنفسه موقعيةً دفاعيةً، وليس معنى ذلك هو أنّ القضايا الكلامية هي بحدّ ذاتها قضايا ذرائعية غير قابلة للمحاكمة بمعزلٍ عن هذه التركة وهذه التركة وهذه الهادفية، فإنّ القضايا الكلامية هي كأبي قضايا ذات طابع علمي، إنّما المسألة هي في المسير الذي اتخذه المتكلمون عبر التاريخ والذين لا يمكننا فصلهم تاريخياً عن القضايا و المعادلات الكلامية.

هذا يعني أنّ القول بأن علم الكلام لم يكن علماً دفاعياً ملتزماً هو قول يحاول في قراءةٍ تاريخيةٍ واحدةٍ أن يفصل بين القضايا المنتجة وبين وسائل

الإنتاج التي تتمثل في المتكلمين أنفسهم، إنَّ هذا الفصل هو مفارقةٌ منهجيةٌ؛ فنحن نتكلّم عن الكلام كظاهرةٍ تاريخيةٍ وليس عن القضايا الكلامية مجردةً عن أي ملاسبات.

نعم يمكن تجريد هذه القضايا عن هذا الطابع وهذا يعني أنّ الدراسات الكلامية ليست لصيقةً بالمنهج الذرائعي الملتزم، وبالتالي فلا يعني الخروج من هذا الإطار الهادي - الذي التصق تاريخياً لا واقعياً وعلمياً بعلم الكلام واستبداله بإطارٍ آخر من دون أن يؤدي ذلك إلى نوعٍ من إفراغ هذا العلم من محتواه أو إجراء تبديل جوهري فيه - تشويهاً لهذا العلم.

لقد كان يرجى بعد عملية فلسفة الكلام - أي جعله فلسفياً - والتي حصلت على يد نصير الدين الطوسي أن يحدث هذا الأمر، ولعل بعض آثار هذا الحدث قد تجلّت في علم الكلام وهو أمر يحتاج إلى دراسة؛ فهل كان هذا الاندماج لصالح الكلام وكيف؟

لكن من المؤكّد أن علم الكلام لم يستطع أن يتحلّى بالاستقلالية العلمية التامة بل كان - كعلم الفلسفة - يعيش قلق التوافق مع النص، ومن هنا توجّه الدعوة إلى إنشاء الكلام الفلسفي^(١) بغية تحقيق فرص نموّ أكبر لهذا

١. يراجع بصدد هذا المصطلح و تاريخه الغربي الدراسة التي قدمها الدكتور محمد لغنهاوزن الباحث الأميركي الإسلامي، تحت عنوان "العلامة الطباطبائي و الكلام الفلسفي الغربي المعاصر" وهي دراسة ملحقّة بكتاب رسالة التشيع في العالم المعاصر، مصدر سابق، وانظر بالخصوص ص ٥٠٩ - ٥١١، وانظر بصدد المصطلح نفسه مقدّمة المترجم لكتاب «كلام فلسفي» إبراهيم سلطاني وأحمد نراقي ص ٧.

العلم، و تقصد ب "الفلسفي" في هذه التسمية صيرورة المنهج الكلامي فلسفياً يستهدف الحقيقة دون أن يصادرها في إطارٍ أو غير بصورةٍ مسبقةٍ كما هو الحال في المنهج الكلامي المعروف تاريخياً والذي يفترض الحقيقة في جانبٍ من الجوانب ثم يتحرك على أساس الدفاع عنها. إن فلسفة علم الكلام بهذا المعنى يمكنها أن تعطي هذا العلم الإمكانية الداخلية لعمليات إعادة النظر المتواصلة، و بالتالي الحدّ من التجمّد على أخطاء، لاجمال لتجاوزها، كما توسّع من التنوّعات الفكرية و الثقافية داخل منظومة هذا العلم، ممّا يمنحه مزيداً من الحيوية و الإثارة.

الكلام الجديد بين الإثبات و النفي - إشكالية التسمية

الذي يبدو و كما صرّح به بعض الباحثين المتتبعين أن تسمية «علم الكلام الجديد» هي تسمية إسلامية و لم تعهدها الدراسات الكلامية الغربية لا اليهودية و لا المسيحية^(١)، و قد جرى استخدام هذه التسمية للمرة الأولى من قبل الباحث الهندي شبلي النعماني (١٢٧٤ - ١٣٣٢ هـ) في كتابه «علم الكلام الجديد»^(٢) و إن كان يبدو منه أن هذا الاستعمال كان موجوداً في تلك الفترة في بلاد مصر و الشام و غيرها أيضاً.

١. على أوجي «كلام جديد درگذر انديشهها» ص ٣٥ و محمد اسفندياري «كتاب شناسي توضیحی كلام جدید» نقد و نظر العدد ٢: ٢١٤.
٢. مجلة التوحيد العدد ٩٦: ٣٣ «الاتجاهات الجديدة في علم الكلام مدخل تاريخي» عبد الجبار الرفاعي، و نقد مصدر سابق: ٢١٤ و غيرهم.

قد طرح الشهيد مرتضى مطهري هذه التسمية أيضاً و ترك طرحه لها أثراً في تكون هذا المشروع؛ حيث تمّ تداول هذا المصطلح في العقد الميلادي الأخير على نطاقٍ واسعٍ سياً في الجمهورية الإسلامية الإيرانية حيث تمّ تشكيل مادة دراسية تحت هذا العنوان في جامعة طهران، وقامت بعض الدروس تحت العنوان نفسه وكذلك بعض المنتقيات في الحوزة العلمية في مدينة قم المقدسة.

كما استخدم الدكتور حسن حنفي أيضاً مصطلح علم أصول الدين الجديد في إطار مشروعه الشامل^(١). و اعتبر مشروعه في هذا الكتاب و نحوه علم كلام جديد.

قد وقعت هذه التسمية موقِعاً للجدل فتحفظ عليها البعض من أمثال الأستاذ الشيخ عبدالله الجوادى الآملى استناداً إلى عدم وجود مبررات لها مستوحين من التسمية ثنائية القطيعة بين الجديد و القديم، فيما دافع آخرون عنها لاعتباراتٍ عدّةٍ من أمثال أحمد فرامرز قراملكي و محمد اسفندياري. هذا القلق أو ذاك الإصرار لا يلغي أن هذه التسمية صارت بمثابة الأمر الواقع؛ فالجميع بات يستخدمها اليوم مهما كان موقفه منها، وبالتالي فإن هذا المصطلح قد دخل بالفعل قاموس المعرفة الدينية و صار لا بد من تحديد موقف حياله.

١. راجع من العقيدة الثورة ج ١ ص ٧٤ ط ١٩٨٨ م.

٢. راجع مجلة النور العدد ١٠٠، ١٩٩٩ م ص ٥٠.

لا يعني الخلاف في التسمية خلافاً في الكلمة و اللغة وإنما يقوم أو يجب أن يقوم على خليفة واقع لهذا العلم، فهل هو شيء آخر غير الكلام القديم يستدعي هذه الثنائية معه أو أنه هو نفسه مع تراكم المسائل و الأبحاث مما هو طبيعي في كل علم؟

القضية هي أنه وفقاً لمقولة أن علم الكلام قد توقّف نموه و غطّ في سبات عميق منذ القرن التاسع الهجري و مع غض النظر عن المشروعات الإحيائية التي ظهرت منذ أواسط القرن التاسع عشر الميلادي نظراً لافتقار الكثير منها اليوم للمواصفات المطلوبة... فإن العقل الكلامي المعاصر سيتواجه مواجهةً حادةً - و ربما تصادمية أحياناً - مع الموروث الكلامي نظراً للفجوة الكبيرة التي تسبّب بها ركود هذه الفاصلة أحدثت تغيراً في الهوية يبرر التسمية و السعي لتأسيس علم جديد.

هذه الفجوة تفضي عادةً إلى تشوّهات حادة في النتاج الكلامي اليوم وفقاً لما تستدعيه عيوب فترة الانتقال كأمر قد يصح لنا أن نعبر عنه بالمحتوم ليس في علم الكلام فحسب بل في مجمل العلوم الإنسانية.

و تمثل القطيعة مع الموروث الكلامي واحدةً من أبرز أشكال هذه التتواءات، فقد اتسمت الكثير من الأفكار و المشاريع الأخيرة في القرنين الأخيرين بطابع القطيعة هذه مما أفضى إلى طفو و بروز الثنائية التقليدية التي عرفها عالمنا الإسلامي و هي ثنائية القديم و الجديد و التقليدي و الحدائي و الثابت و المتحوّل كعنصرين منفصلين يصعب وضع الجسور بينهما ليشكل أحد هما الامتداد الطبيعي للآخر.

التحقيب المتقدم لعلم الكلام يكشف عن حدوث فراغ في العقل الكلامي في نفس الفترة التي بدأت فيها عمليات ظهور و نفوذ الفكر الآخر إلى بنية العقل الإسلامي بل و الديني ككل مما أحدث فاصلةً جامدةً بين الموروث القديم المبني على تداعيات فكرية خاصة و النتاج الحديث المنبثق من عمليات تلاقح شديدة ذات طابع جوهري و بنيوي في تأثيراتها، و هذا ما عزز أكثر الثنائية المذكورة في علم الكلام بالخصوص و دعم فرص هذه القطعية...

أمام هذا الواقع الكلام عند مفترق طرق؛ فالتروع الطبيعي نحو الموروث و ضرورة إلغاء القطعية معه و أهمية الشروع من حيث وقف الآخر لا من حيث انطلق و أمورٌ أخرى تسوق علم الكلام نحو عملية إعادة بعث لتاريخه و من إعادة إنتاج ذاته وفقاً لذلك... لكن على خطأ آخر فإن من الضروري هنا تنحية الخطاب الموروث عندنا و الذي يتداول عملية التواصل مع الماضي أحياناً كخطابٍ تعبويٍّ ثورويٍّ أكثر منه خطاب علمي.

كنتيجة لهذا الإقصاء للخطاب التعبوي هنا تبرز الحاجة لدراسة الفرص الواقعية التي تؤكد منطقية - لا عبثية - محاولة العودة للتراث كأساسٍ أوليٍّ لأي تغيير لا مجرد عنصر مساعد، و هل هناك ما يحل المشكلة في هذه الخطوة؟ هل سنتقدم خطوة أو خطوات إلى الأمام نتيجةً لذلك أم أننا سنعيد اجترار الماضي بأسلوبٍ آخر كما حصل أحياناً في مجالات أخرى؟

هكذا نجد أن هناك ما يبرر التسمية إلى حدٍّ ما إذا ما استطعنا أن نحدد الجواب على السؤال المتقدم، فهل التغيير المحاصل في المبادئ و المسائل و

المنهج بل و الهندسة المعرفية سيسمح بإعطاء الأولوية للكلام القديم في الاستمداد منه كمصدرٍ وحييدٍ وأساس؟

إنّ واقع التغيرات الشاملة التي حصلت يمكن القول بأنها شطرت الكلام القديم و تشطره من جهة كما أنها تلغي ثمار كثيرٍ من أبحاثه من جهةٍ أخرى، فالدراسات السياسيّة و دراسات علم الاجتماع و علم النفس اليوم كم تهمّش من أبحاث أساسيّة في الكلام سيما فيما يرتبط بأنظمة الحكم و أنماط تشكيلها، كما أفرغ علم الفقه و الأخلاق الكلام من مساحاتٍ واسعةٍ من عمله، و عاد التداخل الذي فرضته الفلسفة في أبحاث من قبيل أبحاث الوجود بمثابة المبادئ التي يستمدّها علم الكلام من غيره بدل أن يعالجها هو و الفلسفة معاً، بل إنّ العلوم الطبيعيّة الحالية قد سلخت عن علم الكلام حيزاً مهماً كان يشغله و أفرغت كثيراً من تصوّراته من مضمونا و هكذا.

فالحقيقة أن ما يريد أن يسعى له الكلام الجديد قد لا ينفعه فيه الكلام القديم إلا كعنصرٍ من عناصر الإمداد إلى جانب عناصر أخرى، فمن المعلوم أن التجربة المسيحية في الصراع مع الماديين و الاتجاهات الفكرية المعارضة أو المتقاطعة مع الدين في الغرب أو غير الغرب يمكنها أن تمدّ الكلام الجديد بالكثير من الثراء و المعلومات، و هي تجربةٌ تستحقّ أن تقرأ، و مع ذلك فهذا لا يجعل الكلام الجديد في الإطار الإسلامي امتداداً له في الإطار المسيحي و هكذا العكس.

بهذا السياق يتمّ لصالح الاحتفاظ بالمصطلح من دون أن نخسر الماضي كعنصرٍ مهمٍّ من عناصر المدّ و الاستقاء.

في قبال ذلك تفت وجهة النظر المعارضة لهذه التسمية لتؤكد عدم وجود المبرر لهذه الطفرة ولتشدد على أن ما طرأ ويطرأ لا يصل إلى درجة تأسيس علم في قبال علم الكلام القديم.

قد ذكرت ثلاثة وجوه مقربة لنفي موضوعية هذه التسمية وهي:

١. إن تمايز العلوم إنما يكون بالأغراض لا بالموضوعات لعدم موضوع لبعض العلوم كعلم الكلام، ولا بالمنهج لاشتراك سلسلة علوم في منهج واحد أحياناً كالمنهج التجري بالنسبة إلى جملة مهمة من العلوم الطبيعية، ووفقاً لذلك سوف لن يكون هناك أي مبرر منطقي للشروع في علم جديد مادامت الأغراض المترتبة من علم الكلام الجديد هي بعينها الأغراض المنتظرة من علم الكلام القديم؛ وهي تبين وإثبات المعتقدات الدينية والمذهبية ومن ثم الدفاع عنها.^(١)

لكن هذا الوجه يمكن أن يلاحظ عليه - تبعاً لما اقترح آنفاً من التعديل الوظيفي لعلم الكلام - أن الغرض من علم الكلام الجديد ليس متطابقاً مع الغرض من علم الكلام القديم وهذا ما يبرر لنا ثنائية القديم والجديد هنا؛ لأن الدفاع عن الدين أو المذهب كان السمة الطابعية على هدف الكلام القديم، بيد أن ما يطبع الكلام الجديد إنما هو خاصية البحث في المعتقد لا الدفاع عنه.

١. نقد و نظر العدد ٩: ٩٣ - ٩٤ احمد واعظي نقلاً عن الشيخ صادق لاريجاني في مجلة «انديشه حوزة» العدد ٥، ١٩٩٦ م.

هذا لا يمنع من أن يدافع كل من يصل إلى نتيجة عن تلك النتيجة التي توصل إليها، فهذه هي سمة كافة العلوم و المعارف من دون أن يؤثر ذلك في تحويل تلك العلوم من علوم مستوعبة لكافة التوجهات إلى علومٍ منحصرةٍ في توجهٍ دينيٍّ أو مذهبيٍّ معين، وأظن أن هذا الفارق الجوهرى في الغرض يكفى لرفع الحيثية المذكورة في هذا الوجه.

٢. إن فرضية الكلام القديم و الجديد ترجع في الحقيقة إلى وقوع التباسٍ بين علم فلسفة الدين و علم الكلام أو الإلهيات، فعلم فلسفة الدين يمتاز بمنهجه الفلسفى في قراءة الدين كما انه يطلّ على الظاهرة الدينية إطلاقة محايدة، بمعنى أن الفيلسوف الدينى لا يفترض نفسه من اتباع دين معين ثم يتكفل و يتعهد بالدفاع عن هذا الدين و انما يقرأ كل الأديان بنظرةٍ واحدةٍ متجاهلاً خاصية الحقانية و البطلان فيها؛ هذا ما لا نلاحظه أبداً في علم الكلام.

عليه فإذا نجحنا في القيام بعملية فرزٍ لهذين العلمين فإننا لن نجد حينئذٍ فارقاً و جيباً بين الكلام القديم و الجديد لا في الموضوع و لا في المنهج بل و لا في الغاية. (١)

نحن هنا لو صرفنا النظر عن الرأى القائل بأن ما يتسمّى في الغرب بفلسفة الدين هو نفسه مشروع الكلام الجديد كما يراه اسفنديارى، فإنه وفقاً لما ذكرناه من التعديل الوظيفى للكلام لا يكون هذا الوجه صحيحاً؛

١. ابوالقاسم فنائى، مصدر سابق، ص ٧٤ - ٧٨ - ٨٩.

لأن علم فلسفة الدين كغيره من الفلسفات المضافة يقرأ الدين قراءة خارجية لا تستهدف التوصل الى نتائج لصالح هذا الطرف أو ذاك، وهذا ما لانراه أصلاً في علم الكلام الجديد فهو يستهدف الوصول الى الحقيقة الدينية والمذهبية المتوفرة وهو بهذا يصبح جزءاً من العلوم الداخلية لا الخارجية، وتبعاً لذلك سيبقى الفاصل المطروح بين الكلام القديم والجديد على حاله الخارجية، وتبعاً لذلك سيبقى الفاصل المطروح بين الكلام القديم والجديد على حاله مبرراً لهذه الثنائية.

٣. نحن نفترض - وهو افتراضٌ صحيحٌ - أن تغييراتٍ طرأت على علم الكلام ليس في حدود المسائل و المفردات فحسب وإنما حتى في دائرة الأسلوب و المنهج، لكن هذا كله لا يبرّر استحداث علمٍ جديدٍ و ذلك يتضح من خلال مراقبتنا لعلم كعلم الفقه.

فالجميع يعرف أن هذا العلم كيف كان في القرون الأربعة الهجرية الأولى و كيف هو اليوم و كم طرأ عليه من تحولاتٍ بنويةٍ في نطاق المنهج و الأسلوب و المواضيع و غير ذلك، لكن مع ذلك لم يسمح الفقهاء لأنفسهم بإبراز تقسيمٍ ثنائيٍّ على غرار التقسيم المقترح لعلم الكلام، و هكذا الحال في علم الكيمياء أو الرياضيات....

هذا ما يدفعنا إلى إبراز إشكاليةٍ في هذا التقسيم تتمحور حول الضابط الموضوعي لجدّة علم الكلام؛ لأنه بدون هذا الضابط المحدّد سوف يصحّ لنا أن نفترض علوماً كلامية عديدة لأن كلّ حقبةٍ زمنيةٍ تشتمل لا محالة على

تغييراتٍ في هذا العلم تسمح لنا بالتالي بوصفه بالجديد.^(١)
 أعتقد أن هذا الوجه يركّز كثيراً على وصف الجِدَّة والحداثة المأخوذ في التسمية في حين أن المطلوب هو التركيز على الفارق بين العلمين مهما كانت التسمية، فعلم الفقه لم يتبدّل فعلاً تبدّلاً جوهرياً على مستوى الهندسة المعرفية كما هو الحال في المقترح هنا، وعلوم الرياضيات أو غيرها تتعامل فعلاً بقطيعةٍ ما إزاء الرياضيات القديمة وهكذا....

بعبارةٍ أخرى، هناك فرقٌ بين أن يمثّل علمٌ ما امتداداً طبيعياً لعلمٍ سابقٍ منقرضٍ عملياً بحيث يقوم على أنقاضه و بين أن يكون تعبيراً عنه نفسه مرحلةً زمنيةً متقدمةً، وما نريده هنا هو معرفة أن أمثال علم الرياضيات الحديثة هل قام على أنقاض العلم القديم بحيث إنّ المعرفة الرياضية القديمة لم يعد لها حضورٌ في الرياضيات الحديثة أصلاً لا على مستوى المنهج ولا على مستوى الأسلوب أو الخارطة المعرفية كلها أم لا، سواءً أطلق الرياضيون على الرياضيات الحديثة تسميةً معاصرةً أو لم يفعلوا ذلك؟

هل أن علم الفقه بتطوّراته قد أحدث نوعاً من الثنائية في المرحلتين الزميتين القديمة والجديدة؟ هذه هي محوريّة المسألة، وليس أن كلّ تطوّر يبرّر التسمية الحديثة المنبثقة عن واقعٍ علميٍّ جديدٍ، ولا انه لا مبرر لهذه التسمية حتى لو حصلت تطوّراتٌ جذريّةٌ تفرض قطيعةً كاملةً بين القديم والجديد.

١. عبدالله الجوادى الأملي «كلام جديد در گذر اندیشه‌ها» ص ٢٢ - ٢٥.

لكن في تقديري وإذا أردنا أن نخرج من هذه الجدالية وقنا بقراءة التسمية من جهةٍ أخرى، وهي الجهة التي تلاحظ فيها أولاً التداخيات اللاشعورية للتسمية في الوعي العام أو الخاص، وثنياً التناسب المنطقي بين المقترح والاستجابات الواقعية الحاصلة له، فإننا سوف نميل إلى التنازل عن هذه التسمية وأماننا مبرّر أن أحدهما يعالج التسمية نفسها وثنيتها المسمى وهما:

المبرّر الأول: إن القطيعة التي تحدثها هذه التسمية بين الماضي والحاضر قد صارت في الوعي العام ذات طابعٍ إلغائيٍّ غير محايدٍ إطلاقاً، وهذا ما قد يجعلنا نخسر على المدى البعيد فرض استئثار الجهود السابقة على مستوى كافة الاتجاهات والتي لم تصل في تقديري إلى الدرجة التي يُسمح لنا فيها بالتعامل بفوقيةٍ معها، و الشيء الملاحظ أحياناً هو أنّ بعض الباحثين المهتمّين وبدراسات علم الكلام الجديد - وكما تحكيه نتاجاتهم - لم تحضر في نتاجاته أيّة نماذج من علم الكلام القديم.

مع أنّ بعض الموضوعات كان لعلم الكلام القديم فيها تحليلاتٌ و دراساتٌ معمّقةٌ ومرسّعةٌ لا يمكن التغاضي عنها بهذه البساطة، وهذا ما يؤكد القلق المنطقي من الإغراق في التسمية الجديدة بحيث يُحدث هذا الأمر نوعاً من فقدان الامتداد التاريخي للعلم نفسه.

نعم التسمية الجديدة المقترحة قد يكون فيها شيءٌ من التحفيز على ملاحقة الأبحاث الجديدة والاهتمام بها، وهو أمر قد يدفع من هذا الطرف

إلى الحثّ على خطواتٍ من هذا القبيل كما يراه اسفندياري،^(١) لكنّ المشكلة هي في أن التسمية والمصطلح إنما يعبران عادةً عن مفهومٍ أو مقولةٍ متقدّمة لم تستطع المصطلحات المتداولة الاستجابة لها والتعبير عنها بخصائصها الجديدة، وعلم الكلام الجديد وإن عبّر عن هذا المضمون من خلال إيجائه بالنظريات والمتابعات الحديثة، إلا أنّ قطيعته مع الماضي أو القلق من هذه القطيعة المحتملة جداً يجعل في تبنيه شيئاً من المخاطرة غير الضرورية، سيّما وأنّ هناك إمكانية للاستعاضة عنه بمصطلحٍ آخر أكثر جامعياً وشموليةً.

المبرر الثاني: إن المشروع المقترح على عظمته لكنّه حتى الآن و بالمقدار الذي أنجز منه لا تبدو فيه مقويّات الانفصال والتفرد، نعم هو بصيغته المقترحة فيه ذلك، لكن التسمية يجب أن تحاكي الواقع لا الأمل، لأنّ عدم محاكاة المصطلح والتسمية للواقع الحاصل أو لمعطياتٍ تجعل من تشكّل هذا الواقع أمراً ميسوراً يحدث فراغاً داخل المنظومة المعرفية مما يتسبب في حدوث مشكلاتٍ عديدةٍ، ومن هنا تنشأ العلوم الجديدة في الغرب عندما تصل مجموعةٌ من الدراسات إلى مرحلة من التضخّم الحقيقي تضطرّ العلماء إلى فرزها في علمٍ جديدٍ يكون أكثر قدرةً على استيعابها والتركيز عليها. أظنّ أن ما ذكرناه يبرّر لنا تحييد هذه التسمية أو لأقلّ عدم الإصرار عليها والحفاظ على التسمية القديمة أو استبدالها بتسميةٍ أخرى تحكي أيضاً عن هذا العلم على طول الخط من دون اشتغالها على آثار سلبية كالتي ذكرناها، فإنّ أساس تسمية العلم المتعلّق بالعقائد الدينية بأنّه علم كلام مها

كانت أسبابه التاريخية والتي وقع جدلٌ طويلٌ معروفٌ فيها هي تسميةٌ غير متناسبةٍ و غير حاكيةٍ عن مسأّها.

فسواءٌ سُمّي الكلام بالكلام لأجل قضية الكلام الإلهي أو لكثرة الكلام فيه أو لطبيعة عنوانه المسائل قديماً فيه أو غير ذلك فلا ضرورة تقتضي الاحتفاظ بهذه التسمية ما دمنا نرى أنها لا تعكس لنا المضمون بقيمته و مستواه و أهميته، و هذا ما يجعل من علم أصول الدين أو علم العقيدة الدينية أو علم النظريات العقديّة - سواءً قبلنا هذه التسمية كجوابٍ نهائيٍّ أو لا - أنسب من التسمية بعلم الكلام أو علم الذات و الصفات أو الفقه الأكبر أو حتى علم التوحيد و غيره - نظراً لافتقارها إلى عنصر الشمولية لكافة الموضوعات المستبطنة فيه تارةً أو لعدم تناسب المصطلح مع تسمية علم من العلوم النظرية الفكرية كتسمية «علم الكلام» التي تتناسب مع علم اللغة أكثر من العقيدة - و أكثر جامعياً و قدرةً على الاستيعاب لما يزيل الثنائية المفترضة حتى إشعارٍ آخر تتبدّل فيه الواقعيات في هذا العلم لا المقترحات.

ضرورة قراءة التجربة الكلامية القديمة

في إطار هندسةٍ سالمَةٍ إلى حدٍّ كبيرٍ للكلام الجديد من الضروري الأخذ بعين الاعتبار تجربة الكلام القديم و قراءتها قراءةً موضوعيةً فاحصةً لتحديد عناصر القوة و الضعف قدر الإمكان بغية المحافظة على عناصر القوّة و تفعيلها و تفادي المشكلات و الآثار الناجمة عن عناصر الضعف، و هذا بحثٌ - بطبعه اللائق به - طويلٌ لكن نشير هنا إلى نماذج.

عناصر القوّة

نذكر على سبيل المثال لا الحصر نماذج أربعة هي:

أ. الدقّة و الشموليّة التي قد يصحّ التعبير عنها باللامتناهية في معالجة الأفكار، فالمتكلم القديم عندما يشتغل بمسألة كلامية نراه يتفحصها تفحصاً دقيقاً و يعالجها معالجةً فاحصةً، و التراث الكلامي المدوّن شاهدٌ ناطقٌ عندنا اليوم على حجم الجهود التي بذلها المتكلمون في دراساتهم المدوّنة إن في نفس المصنّفات الكلامية أو في علم الأصول،^(١) و طريقة «إن قلت: قلت» واحدة من أبرز الطرق الشاهدة على هذا الأمر.

علم الكلام الجديد قد تشوبه سرعة الحكم و عدم الدقّة و عدم الشمولية، فهو بحاجة اليوم إلى عدم استعجال النتائج لكلّ الأمور و عدم حرق المراحل الطبيعية، و في هذا السياق أيضاً يلاحظ أن بعض الدراسات الكلامية الجديدة مبتلاة بعدم الدقة و الشمولية في النطاق اللغوي و الاصطلاحي؛ فاللغة المتداولة لغةً مشوبةً أحياناً بالتشويش و عدم الشفافية و فتح الباب للاحتالات العديدة في حين صارت جامعيّة و متانة اللغة

١. لا بأس بالإشارة إلى أنّ جملةً من دراسات علم الكلام قد توزّعت في الفترة الأخيرة بين علم أصول الفقه الإسلامي و علم الفلسفة سبباً الفلسفة المتعالية؛ فالإلهيات بالمعنى الأخص في علم الفلسفة من المسائل التي تعني المتكلم بالدرجة الأولى، أما علم الأصول فقد حدثت فيه اختلاطاتٌ موضوعيّةٌ مضمونيّةٌ نقلت على أثرها مجموعةً من مسائل علم الكلام إلى الأصول بحيث إن البحث المعمّق و حولها صار يراجع الباحث في الأصول أكثر من الكتب الكلامية، و هذه مشكلةٌ حقيقيّةٌ لها أسبابها الخاصّة التي لا مجال لها الآن.

ضرورة لإيجاد نموٍّ صحيحٍ وتصاعديٍّ لأبي علم.

ب. المواكبة الدائمة للمستجدات الفكرية في المجتمع الإسلامي، وهذه ميزة مهمة في علم الكلام،^(١) فلا تكاد تسمع بطرح أو كتاب أو نقد أو نظرية... صدرت و تناقلتها الألسن في المحافل العلمية حتى ينبري المتكلمون لتقييمها والرد أو تأييدها....

على كلِّ حالٍ لإبداء رأيٍ فيها، وهذا امتيازٌ يطالب الكلام الجديد اليوم بإعادة تمثله و بصورة أفضل، فدراسات كثيرة اليوم مضى عليها قرن أو قرون تصنّف لدى البعض بالحديثة جداً أو الأحدث وكأنها آخر ما تمخّص عن العقل البشري، في حين أنه مع ضرورة قراءتها بعمقٍ و جديةٍ سيما الدراسات التأسيسية الغربية و غير الغربية فإنه لا بد من التوجّه إلى الدراسات الواسعة المعاصرة سيما في العقود الثلاثة الأخيرة على مستوى الساحة العربية و الإيرانية و الغربية، و بالأخص ما ظهر، عقيب انهيار الاتحاد السوفياتي و بروز ظاهرة الأحادية القطبية.

ج. اتسم علم الكلام بإجاباته الحاسمة و المطننة في تلك الآونة ليس لميزةٍ خاصةٍ به بل لأن العقل البشري قبل عصر النهضة كان كذلك، أمّا اليوم فإن علم الكلام الجديد يُخشى عليه من التبعة التشكيكية الشاملة و المدمرة، و هذا يفقد علم الكلام دوره الحضاري في إشاعة الطمأنينة و الاستقرار في نفوس المناصرين للاتجاهات الكلامية.

١. أشار إليها سماحة السيد علي الخامنئي حفظه الله تعالى في خطابه للحوزة العلمية، يراجع مجلة الفكر الإسلامي، العدد: ١٦ / ٢٠٩.

لا نريد العودة إلى عصر اليقين هذا إذ يبدو من الصعب تحقيق ذلك، لكن علم الكلام اليوم مطالبٌ - وبالتعاون مع بقية العلوم سيما الفلسفة و علوم الدين الأخرى - بالتفكير في حلٍّ لمشكلة الاضطراب و التذبذب النفسي و لو بإجراء تعديلاتٍ على مفهوم اليقين العلمي، و إلا فإن بقاء هذه الحالة سوف يساهم في إعاقة عملية التطور الحضاري سيما القائمة و المعتمدة على الدين.

د. خصوصية الأصالة التي تمتع بها علم الكلام القديم لأسبابٍ عديدة، فعلم الكلام هو من العلوم الإسلامية الأصيلة؛ لأنه ولد قبل عصر الترجمة أي أنه لم يكن متأثراً في انطلاقاته بالثقافة و الفلسفة اليونانية، بل إن التاريخ الكلامي يؤكد أن هذا العلم قد وقف موقفاً حذراً إلى حدٍ بعيدٍ من التوجهات الفلسفية التي استقت من الفكر اليوناني بالخصوص أسسها و منطلقاتها و بناها التحتية، و هو ما سبب أو كان على الأقل أحد أسباب الخلاف الفلسفي الكلامي في التاريخ الإسلامي سيما القرون الخمسة الأولى.

لا يعني ذلك أن علم الكلام لم يتأثر بالأفكار الواردة على العالم الإسلامي من شرق الأرض و غربها، و أن كل ما كان عنده هو وليد مقولاتٍ و تصوراتٍ داخليةٍ لم تتلاقح مع أيٍّ واردٍ خارجيٍّ، بل كانت في قمة القطيعة معه، و إنما المقصود هو أن الطابع الذي حكم هذا العلم سيما في انطلاقاته التي تعود إلى بدايات نشوء فرقة الخوارج في الإسلام هو طابع الأصالة.

بالتالي فكانت المزاجية بينه و بين أي فكر خارجي مزاجيةً إيجابيةً و

من الدرجة الثانية.

المطلوب من الكلام الجديد اليوم هو التماهي مع هذا النمط الكلامي القديم، أي الإنطلاق في التفكير بصورة أصيلة غير مثقلة بالحمولات الأخرى من دون أن يعني ذلك سدّ باب التفاعل الطبيعي بين العلوم كلّها بما فيها علم الكلام والذي يستدعي أن يقوم هذا العلم بإنشاء علاقة وطيدة مع العلوم الأخرى سيما التي تلتقي معه في طبيعة التخصّص و منهجه كعلم الفلسفة وغيره، سواء كانت هذه العلوم ذات نتاج داخلي حضاري أو نتاج خارجي من هذه الناحية.

إلا أنّ المشكلة الحقيقية هنا تكمن في الأسباب المؤدّة لأصالة علم الكلام، وأبرز هذه الأسباب على ما يبدو هو أنّ المتكلم القديم كان يفكر من موقع الفعل و الصنع و الإبداع؛ لأنه كان منتصباً من الناحية السياسية و العسكرية، و الأهم من الناحية الحضارية.

لذلك فلم يكن في تفكيره ملاحظاً لازماناً و لا واقعاً؛ أي لم يكن هناك ما يفرض عليه العجلة في التوصل إلى نتائج أو يفرض عليه لضرورات الواقع إنتاج فكر معين، إلا إذا كان هناك سوء علاقة معينة بين المثقف و السلطة الحاكمة، و هذا الارتياح النفسي يساهم قبل كل شيء في تجويد الإنتاج و تحسين الأداء، و الأهم من ذلك في خلق المفاهيم و المقولات و المصطلحات كما يراه الدكتور حسن حنفي^(١).

أما الكلام الجديد فهو يعيش في إشكالية غاية في التعقيد على هذا

١. الدكتور حسن حنفي، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد: ١٤، الاتجاهات الجديدة في علم الكلام، ص ١٧.

المستوى، والسبب في ذلك يعود إلى أن المتكلم الإسلامي لم يشارك في صنع الحداثة ولم يخلق مفاهيمها ومقولاتها، ومن هنا تورط في استيراد متواصل للمفاهيم والمصطلحات وأرهق نفسه في تتبعها في عملية شرح و تفسير و تبيئة و توظيف لما ينتجه الغربي بقطع النظر عن مدى الصوابية في هذا الإنتاج.

لم - ربما لن - يستطع المتكلم الجديد اليوم أن يلحق بالركب السريع الخطى لما كينة المفاهيم والمصطلحات الغربية، ولهذا فإن عقبته سوف تكون - حضارياً - في استغرافة في ردّ الفعل و في استخدام ما صنعه الآخر بالتالي فلن يتمكن من تمثّل الأصالة و الذات بهذه السهولة، أو تحقيق العلاقة الطبيعية والصحيّة بينه وبين العلوم الأخرى حتى تلك الواردة من الغرب. إنّ هذه المعادلة المعقّدة في الواقع العملي تؤكّد على ارتباط علم الكلام بالواقع السياسي للأمة التي يمثلها هذا العلم كما يطرحه الدكتور حنفي،^(١) لكن ذلك لا يعني بالضرورة عدم قدرة هذا العلم على تخطي و لو بعض مشكلات هذه الغربية و الازدواجية و الانفصام، و لعلّ أول ما يحتاجه المتكلم على الصعيد النفسي هو الإحساس بالثقة و تبديد عوامل اليأس و الإحباط، و هو أمر التربية الاجتماعية أثراً بالغاً فيه.

عناصر الضعف

يمكن كنهاذج ذكر ما يلي:

أ. الترفة التجريدية التي عاش الكلام القديم ردها طويلاً في مداراتها هو وبقية أفراد أسرة المعرفة الدينية من الفلسفة و حتى الفقه و الأخلاق، فأدّى ذلك إلى انشغال الباحثين بأمر و مسائل لا ترجع بالفائدة المتناسبة مع حجم الجهود المبذولة، كما و أدّى ذلك إلى تولّد عقلٍ فرضيٍّ يحاكي الصور و الاحتمالات من دون أن يلحظها و انعكاساتها في أفق الواقع مما أحدث عزلةً نسبيةً للعقل الكلامي.

من هنا فإن الكلام الجديد مطالبٌ بمتابعة الرؤى و الأفكار آخذاً بعين الاعتبار التأثيرات الميدانية لمادّة البحث و نتائجه، و هذا ما يستدعي إعادة فرزٍ و ترتيبٍ للموضوعات الكلامية مع الأخذ بالنظر هذا الجانب أيضاً. من المعروف أنه و نتيجةً لتأثيرات المنطق الأرسطي فقد جعلت استقامة الفكر منفصلةً عن الواقع الخارجي العملي؛ لأن هذا المنطق يرى أنّ سلامة العمليات الاكتشافية العقلية تكمن في قدرتها على وضع القضايا و المعلومات في مكانها الذهني الصحيح للمساهمة في ضمان صحّة التوصل إلى النتيجة، و هذا يعني أنّ الهدف الذي يتوخّاه العقل الارسطي هو الوصول العقلي إلى نتيجةٍ سليمةٍ ذهنياً دون النظر التردّدات العملية لهذه النتيجة.^(١) لكنّه من المناسب هنا الإشارة إلى عدم الإفراط في ملاحقة هذه الترفة و

١. يراجع عبد الجبار الرفاعي مجتهد الشبستري مصادر سابقة.

إقصائها إلى الحد الذي يفقدنا قيمة أبحاث و موضوعات قيمة، فالعملانية ضرورة غير نهائية؛ و السبب في إثارة هذه القضية هو أن هناك نزعة ملحوظة سرت في الفترة الأخيرة في الأوساط الفكرية و الثقافية الدينية، و تعبر هذه التركة عن حالة من النقد الشديد للدراسات النظرية في الفكر الديني و التي لا توجد ترددات عملية لها الأمر الذي يبرز واضحاً في علم أصول الفقه.

هذه التركة يمكن الموافقة عليها و الدفاع عنها للخلاص من الجهود الإستراتيجية التي غرقت بها الدراسات الدينية في الكثير من الأحيان، إلا أن المشكلة هي في ظاهرة تحطّي هذه التركة للحدود المنطقية و تحوّها أحياناً إلى ظاهرة رفضٍ فيه شيء من الإطلاعية و شعوراً بحالة من التأزم، و هو ما يؤدي إلى ضياع الكثير من الجهود و قطع مسار تواصلها و ديمومتها.

لعلّ هناك من يتحدث اليوم عن علم أصول فقه مصغّر جداً قد تؤدي الموافقة عليه إلى شيء من فقدان الدراسات التأسيسية الهامة، كما لعل هناك من يستبعد الكثير من الأفكار الاعتقادية الهامة لمجرد تحسّسه أهمية موضوعاتٍ أخرى في الفترة الراهنة تحسّساً يمكن الوقوف معه غالباً، و هو ما يدعونا إلى التمييز بين لغوية بحثٍ ما من حيث المبدأ و زيادة أهمية بحثٍ آخر عليه في فترة معينة.

ب. التركة اليقينية (و هنا نقرأها من جانبٍ آخر غير ما تقدم) حيث ساهم المنطق الأرسطي و غيره أيضاً فيها، فإنه وفق تصوّره لليقين و وسائل الإثبات أيضاً ساهم في تكوين عقلٍ دوغبائي جزمي ينفي الآخر

بمجرد إثبات ذاته نفيًا غير قابلٍ لاحتمال الخلاف، وهذه التركة الدوغمائية المشبعة بشيءٍ من الترجسية أشبعت علم الكلام القديم بشكلٍ واضحٍ يلاحظ بأدنى مراجعة للمتون الكلامية سيما تلك التي ذات طابعٍ مذهبيٍّ خالصٍ. هذه التركة قد لا يوافق البعض على إجراء تعديلات فيها، غير أن ذلك - في تقديري - صار لازماً عملياً لعلم الكلام الجديد باستبدال العقل الدوغمائي بعقلٍ تعدديٍ احتماليٍ منفتحٍ يوسّع من هامش التنقل العلمي و المعرفي و يضيّق من ضغوط اللاوعي.

ج. التركة المذهبية التي اصطبغ بها الكلام القديم حتى صارت السمة الغالبة عليه، وهذا الاصطباغ مع ما فيه من حسناتٍ إلا أنه حدّ من حركة هذا العلم لأنه أحاطه بجدالٍ لا متناهية في موضوعاتٍ محدودةٍ، و حكم عليه بأطرٍ محدّدةٍ غير قابلةٍ للتجاوز ثم تلقى عليها أنها خطوط حمراء و مقدّسات غير قابلةٍ للبحث و إعادة النظر - بقطع النظر عن صحّتها أو فسادها من حيث هي - و لا حاجة لكثير كلام - فيما اعتقد - سيما في واقعنا الراهن بسلبيات هذه التركة التي صار من الضروري استبدالها بعقلٍ منبسطٍ.

فإن واحدةً من آثار هذه التركة و أشباهها هو اعتماد المتكلمين على المنطق الجدلي؛ وهو منطق يتكوّن بالدرجة الأولى على القضايا المشهورة و المسلّمة و يستهدف صراع الآخر أكثر من كشف حقيقةٍ أو حلّ مشكلةٍ، في حين يحتاج الكلام اليوم إلى ركائز علمية قبلها فلان أو لم يقبلها، لأن هذا هو الذي يحل المشكلة أو ينير الطريق.

د. لعلّه ولأسباب تاريخية لم تُعط دراسات مقارنة الأديان حقّها في الكلام القديم، أمّا اليوم سبباً بعد صيرورة العالم بحكم قرية كونية واحدة و احتكاكات المسلمين و المسيحيين و اليهود على أكثر من صعيدٍ صار علم الكلام المقارن ضرورةً ملحّةً حتى يقوم الحوار بين الأديان على قواعد علمية تختزل الوقت و تغتنم الفرص، ولهذا لا بد أن يركّز الكلام الجديد على مقارنة الأديان و أن لا يقتصر على مقارنة المذاهب كما هو الحاصل فعلاً.

هـ . إنّ تاريخ علم الكلام يكشف عن اعتماده على المنطق الأرسطي كمنطقيٍّ وحيديٍّ و حَكَمٍ متفردٍ في الجدل العلمي، حيث قُدم هذا المنطق على انه حقائق ثابتة عامة شاملة كلية و يقينية، غير أن تطوّر المعارف البشرية كشف عن ثغراتٍ في هذا المنطق لا أقلّ أنه بوضعه الحالي ليست لديه قابلية لحل كل المشكلات اليوم، و من هنا و نظراً لتجدّد الكثير من الأشكاليات ذات الطابع المنطقي المختلف.

فإنه من الضروري للكلام الجديد الاتكاء على مخزون منطقي أكبر يشمل إلى جانب المنطق الأرسطي المنطق الاستقرائي و الرياضي و التجريبي و الذاتي و الديالكتيكي و... إلا فإن أزمة تخاطبٍ سنتشأ تبعاً للهوّة الحاصلة بين الهيكلية المنطقية للأفكار و الإشكاليات الجديدة مع الهيكلية المنطقية التي تحكم علم الكلام.

لا يراد هنا التنقيص من شأن المنطق الأرسطي بقدر ما يراد الإشارة إلى كون هذا المنطق هو جهد بشري لا يتّصف بالكمال.

و. إنّ واحدةً من إفرازات نزعة اليقين و التمدّج هو الذاتية و التحيز، و

بالتالي ضعف الموضوعية والحياد، وهي مشكلةٌ جديّةٌ لا يخلو منها علم، لكن الكلام القديم - كـ بعض العلوم الأخرى - قد تجاوزت فيه الذاتية و التحيزَ الحدَّ الطبيعي، و من هنا فعلى الكلام الجديد تجنّب هذه المشكلة بواسطة رفع القيود و تقليل الاعتبارات التي تقضي بالمتكلم إلى الذاتية و الأحكام المسبقة، و تقليل هذه الاعتبارات سيساهم في فتح الباب أمام صنوف الأفكار و الآراء الأمر الذي يثري حركة الفكر و يرفع رصيد علم الكلام و يضاعف من إنتاجه.^(١)

موضوعات الكلام الجديد

لم يجر في علم الكلام الجديد تأسيس موضوعاتٍ لم يكن لها سابق بحث و حضورٍ في الساحة الفكرية الإسلامية دائماً، بمعنى أن أصحاب الافتراح لم يقوموا بتأسيس مجموعة من القضايا و المباحث الكلامية التي ليس لها سابق وجودٍ و إنما نظّموا مسائل علم الكلام الجديد على أساس عملية تجميعٍ لأبرز الموضوعات التي ظهرت أمام المفكرين المسلمين في الآونة الأخيرة و مسّت المسائل الفكرية و العقائدية الجذرية من دون أن تكون محصورةً بعلم معيّن كعلم الفقه أو الأصول مثلاً بحيث تكون مسألةً أصوليةً أو فقهيةً بطبيعتها.

هذا الأمر يؤدي بطبيعته - إذا لم تجر عملية تحديدٍ مسبقٍ لموضوع هذا العلم و مداه و دائرة - إلى حدوث خلطٍ مضموني في هذا العلم و هذا خللٌ

١. بعض هذه النقاط ليست من مختصات الكلام لكنه اتصف بها أيضاً.

أساسيًّا جدًّا، لأنَّ تحويل علم الكلام إلى علمٍ تجميعيٍّ لمسائل متفرّقة و هموم مختلفة يصيِّره على مرِّ الأيام خليطاً متناقضاً من موضوعات و اهتمامات لا رابط فيما بينها، وهذا ما قد يؤدي على المدى البعيد إلى افتقاده المنهج الواضح الموحد وكذلك التناسق المنطقي المتناغم.

على أيِّ حال و أبرز النماذج المطروحة في مجال نشاط الكلام الجديد هي كالتالي و بشكلٍ مفهرسٍ و سريعٍ: (١)

١. النطاق الديني: هل الدين محدود في دائرة الفرديات و الأخلاقيات أم أنه يمتد ليشمل النواحي السياسية و الاقتصادية و... حتى الطيبة أمثالها؟ و ما هي تأثيرات الجواب هنا على الفهم الديني ككل؟ و هنا في الحقيقة يقع ملتقى مجموعة من النظريات أبرزها نظرية «إنتظارات و توقّعات البشر من الدين»، كما تدرس بعمقٍ هنا نظرية شمول الدين لكلِّ وقائع الحياة؟ و شكل هذا الشمول؟ كما تأتي هنا نظريةٌ أخيرةٌ عرفت بنظرية «الدين بالحد الأعلى و الدين بالحد الأدنى»، أو ما يتعلّق بنظرية جديدةٍ أخرى تسمّى بنظرية «تكامل التجربة النبوية» و التي طرحها الدكتور عبدالكريم سرّوش في إيران.

٢. اللغة الدينية: هل هي لغة رمزية، أسطورية، واقعية، قصصية، بيانية؟... هل ترجع القضايا الدينية إلى مضمونٍ أو أنها بلا معنى كما يقول الوضعيون؟ هل هي لغة إنشائية أو إخبارية حقيقية أو مجازية؟ هل للدين

١. قد تتداخل بعض هذه الأبحاث و تنفرز أبحاث نقطة واحدة، كما أننا تجاهلنا هنا الفرز الموجود عند البعض بين مسائل علم الكلام الجديد و مسائل علم فلسفة الدين.

- لغة خاصة به؟ كيف يمكن تقييم التوصيفات البشرية للدين سيما الباربي تعالى؟...
٣. التركة الدينية؛ ما هي أسباب ظهور التدين الخوف أو الجهل أو الطبقية أو...؟ تحليل نظريات ماركس و سبنسر و دور كايم و فرويد، هل البشر بحاجة إلى الدين؟ و هل هو فطري؟ و ما معنى و حقيقة الفطرة؟ هل الفطرة أمر آخر غير البديهيات القبلية التي قررها علم المنطق أم أنها ليست سوى هذه القبليات الواضحة عقلياً؟ و بالتالي هل يمكن الاعتماد بصورة مستقلة على الفطرة في قبال الأدلة و المعايير العلمية الأخرى أم لا؟
٤. التجربة الدينية؛ ما هي حقيقة المشاعر و الأحاسيس الدينية و ما هي عناصرها و ميزاتها و هل هناك فرق بين التجربة الدينية و الأخلاقية؟ ما هو ميزان ضبط صدقية التجربة الدينية؟ العلاقة بين التجربة الدينية و الروحية و العرفانية؟...
٥. عقلانية الدين؛ هل إثبات القضايا الدينية يكون بشكلٍ عقلائيٍّ أو شهوديٍّ؟... و هنا تطرح نظريات الكانتين فيما يرتبط بالعقل العملي و الإثبات الأخلاقي للدين، كما و تقرأ المدارس الروحية و العرفانية لدى الأديان كافة أيضاً... الرابطة بين الدين و العقلانية؟ التعقل و التبعّد في الدين و مساحاتها و علاقاتها؟...
٦. معنى و حقيقة الدين؛ ما هو تعريف الدين؟ ما هو الفاصل بين الديني و غير الديني؟ أساساً هل للدين تعريف محدد؟ على تقديره فهل هو ذو خصيصة معرفية أو عاطفية أو عملية أو غير ذلك؟...
٧. الجوهر و العرض في الدين؛ ما هو ذلك الذي يمثّل العنصر الذاتي في

الدين و ما هو ذلك الذي يمثل العنصر العرضي؟ كيف نرتب سلسلة الدينيات من حيث الأهمية و الرتبة و من أين نبدأ؟... الأخلاق، القانون، العقيدة...

٨. القاسم المشترك الديني؛ مميزات و قواسم الأديان والمذاهب؟ ما هي الحدود الواضحة و الشفافة بينها؟ هل يرجع الكل إلى منظومة واحدة أم لا؟ ما هو موقف الأديان من بعضها البعض؟ ما هي المقومات الحقيقية - أخلاقياً و معرفياً و ميدانياً - للحوار الديني و المذهبي؟ ما هي حقيقة هذا الحوار؟ هل الحوار هو السبيل أو التصادم؟ و أين تكمن مظاهر من قبيل التفكير و اللعن و السباب من هذه القضية؟

٩. مناهج المعرفة الدينية؛ هل منهج المعرفة في الدين هو عقلي تركيبي، تفكيكي، نقلي تجريبي، سلوكي، شهودي أو هناك تلفيقٌ ما؟ ما هي طبيعة هذا التلفيق و كيف هو؟ ما هي حدود كل منهج و نطاقه؟ هل علاقة الدين بمنطقٍ ما و منهج تفكيرٍ ما علاقة خالدة؟...

١٠. التعددية الدينية؛ هل كل الأديان مصيبة؟ ما هي نسبة الإصابة و الخطأ؟ هل الوصول يمكن أن يتم عبر كل الطريق؟ هل يعذر المتدينون بما دانوا به من دينٍ أو مذهبٍ و لماذا؟ ما هي حدود اعتراف الأديان ببعضها؟...

١١. الدور الديني؛ ما هو الأثر الذي يتركه الدين في حياة الفرد و الجماعة؟ ما هي الأرقام حول هذا الموضوع؟ هل هو أثر نفسي، اجتماعي، سياسي أو... أو ملق أو مجموع؟ ما هو دور الدين في الصنع و الفعل

الحضاري؟ تأثيرات الدين في صنع القرارات السياسية؟ هنا تدرس مسائل علم الاجتماع الديني، و علم النفس الديني وغيرهما من العلوم، و تُحدّد العلاقة بين الدين و علم الإحصاء و القراءات الميدانية...

١٢. المجتمع الديني: ما هي خصائص و مقومات المجتمع الديني؟

العلاقة بين المجتمع الديني و المجتمع المدني بعد تحديدهما بشكل دقيق؟ ما هي بنية الاجتماع الديني؟ ما هي المعالم المميزة لهذا المجتمع؟ طبقة علماء الدين في المجتمع الديني؟ الطبقة و العشائرية و القبليّة في المجتمع الديني؟ و معالجة إشكاليّات عديدة على هذا الصعيد لعل أبرزها مسألة الوضعية الاجتماعية و الاقتصادية و الحقوقية لدرية النبي محمد ﷺ.

١٣. المعرفة الدينية و البشرية: ما هي حدود التفاعل بينهما؟ أنواعه؟

هل هو كلي أو محدود و جزئي و كيف؟ ماذا ينجم عن قبول أو رفض نظرية التفاعل و تأثير المعرفة الدينية بالمعرفة البشرية؟ أين تقع الذاتية و الموضوعية في القراءة الدينية؟ هل هناك إسقاطات دائماً على النص الديني؟ هل المعرفة الدينية رهينة القارىء أو انه هو رهين النص؟ العلاقة بين النص و قارئه على ضوء نظريات اللغة و الهرمنيوطيقيا الحديثة؟ و على أساس ذلك ما هو المقدّس و أين هو في الدين؟ أساساً فكرة المقدّس هل تنمّ عن عقلٍ خائفٍ أو لا؟

١٤. الثبات و التحوّل الديني؛ مساحات الثابت و المتحوّل في الدين؟

هل يطرأ التحوّل على كل شيء أو لا و كيف؟ هل المتحوّل هو المعرفة البشرية للدين أو الدين نفسه يخضع لتحوّلات أيضاً؟ النظرة التاريخية

للدِين و اعتبار القرآن الكريم و التجربة النبوية ظاهرةً تاريخيةً بشريةً، و مضاعفات و ملابسات هذه النظرة منهجيةً و مضموتيةً، و هنا تُعرض نظريات أمثال الدكتور نصر حامد أبو زيد و الدكتور محمد أركون و الدكتور عبد الكريم سروش ...

١٥. الدين و العلم؛ هذه مسألة في الكلام الجديد وفق نظرة الشيخ محمد مجتهد الشبستري^(١) إذ يتساءل هنا هل يجب وضع المفاهيم الدينية كخطٍّ أحمر و نتائج نهائية أمام العلم لا يسمح له بتجاوزها أم نمنح العلم حق الاستقلال؟ هل نحن ملزمون بالتوفيق بين النتائج العلمية سيما تلك المتعلقة بالظواهر الكونية و الحلقة الإنسانية (و من أبرزها نظرية تطوّر الأحياء لداروين) و نظريات علم النفس و الاجتماع... و بين المفاهيم الدينية؟

على تقديره فما هو طريق التوفيق المنطقي و الموضوعي؟ هل يقدم أحدهما على الآخر و ما هو و لماذا؟ كيف يجمع بين المعجزة و النظم الكوني بين منطق التكليف العام و جبرته السلوك الإنساني على كل الصعد أو على بعضها؟ فطرية الدين و الغربة التي يعيشها المؤمن؟ هل الفارق هو في اللغة الدينية و العلمية أو في الجوهر؟ ما هي حدود و أساليب و قوانين تطويع المتن الديني للعلم؟ هل نحن من حيث المبدأ عقلانيون أم نصييون؟... هذه الإشكالية أكثر ما تبرز صعوبتها بين العلوم الإنسانية و الدين، إذ تندخل

١. مدخل إلى علم الكلام الجديد، محمد مجتهد الشبستري، الكتاب السادس لـ مجلة قضايا إسلامية معاصرة، عام ١٩٩٨، ص ٥١ - ٥٨، حوار ترجمه و أعدّه جواد علي.

العلوم الإنسانية كثيراً في الحقل الذي يدلي فيه الدين بدلوه كالنفس البشرية والمجتمع والتربية والاقتصاد والأخلاق...

١٦. الدين والأخلاق؛ ما هي النظرية الأخلاقية الدينية؟ أين تقف مبادئ الحق والواجب والتكليف والفرد والجماعة والإلزام والثبات والثواب والعقاب وغيرها من هذه النظرية؟ هل الدين يدعم الأخلاق أو يتصادم معها؟ هل بالإمكان تصوّر عالمٍ أخلاقيٍّ بلا دين بحيث يكون التلازم بين مساوي الدين والأخلاق تاريخي لا واقعي حتمي أم لا؟ ما هي الضمانات التي يؤمّننها الدين للأخلاق؟ نسبية الأخلاق وتأثيرها على الأخلاق الدينية؟ العلاقة بين الأخلاق والقانون، وبينها وبين الدين؟ الجمال والجماليّات (ومنها الأدب والفن) في التصرّو الديني؟

١٧. إنسانية الدين؛ هل الدين إنساني أو غير إنساني؟ أين تقف موضوعة حقوق الإنسان من الدين؟ الحرية والعدالة في الدين؟ التمايز الديني والعصبية الدينية؟ الدين ومفاهيم القومية والعرقية؟ مفهوم الأخوة والمساواة في الدين؟ قضية الأقليّات؟ موضوعة المرأة وإشكاليّاتها المعقدة؟ حقوق الطفل؟

حقوق العامل؟ الحقوق العامة وعلاقة مفهوم السلطة - بعد تحديده - بمفهوم الحق العام؟ نظام العقوبات الجنائية والجزائية في الدين سيما مسألتي الإعدام وأساليبه والارتداد والتكليف الإنساني لهما؟...

١٨. الدين والأسطورة؛ العلاقة بينهما في الجوهر واللغة؟ السرّ في نموّ الأساطير في الساحة الدينية؟ ميزات الأسطورة والحقيقة الدينية؟ هل

التشابه التاريخي بين الأديان والأساطير يجعلنا نصدر حكماً ما؟

١٩. الدين و الأيدئولوجيا؛ الرابطة بين الدين و الأيدئولوجيا و النسبة بينهما؟ تعريف الأيدئولوجيا تعريفاً واضحاً؟ موضوعة موت الأيدئولوجيا و تأثيرها على الدين و موقف الدين منها؟ الترععات البراغماتية و موقف الدين منها؟...

٢٠. آفات الدين؛ هل للدين مساوىء؟ العصبية - التطرف الديني - التفردية - الفوقية الدينية - الشخصانية - الحروب - الكبت الجنسي و الفكري - الإرهاب بكل أشكاله - العنف و الخشونة - وغيرها، و تحليلها تحليلاً علمياً و تقديم إجابة وافية حولها؟

٢١. الأبحاث التقليدية الكلامية؛ على النمط الحديث كمسألة الروح، الجن، الشيطان، البارئ تعالى، الوحي (و هو مسألة مهمة جداً)، المعجزة و رابطتها المنطقية الإنباتية، الملائكة، الإمامة، المهديّة، الحسن و القبح، مسألة آدم عليه السلام و الخلافة الإلهية و غيرها من المسائل العديدة...

٢٢. التقليدية و الحداثة في الدين: ما هي قابلية الدين لتحديث نفسه؟ ما هي أطر هذا التطوير؟ كيف يتم إحياء الدين و تنميته؟ قراءات فاحصة و نقدية للتجارب الإحيائية للدين (جمال الدين الأفغاني - محمد عبده - عبدالرحمان الكواكبي - محمد حسين النائيني - روح الله الخميني - محمد باقر الصدر - مرتضى مطهري - علي شريعتي - محمد رشيد رضا - محمود شلتوت - محسن الأمين - محمد إقبال - مالك بن نبي... على المستوى الإسلامي، و البروتستانتية بكل أشكالها على المستوى المسيحي...)، قابلية الدين

للتكيف مع متغيرات الحياة... وغيرها من المسائل التي لا مجال لذكرها هنا لضيق المجال مما بحثه الكلام الجديد فعلاً أو لم يبحثه حتى الآن. من اللازم هنا الإشارة إلى أن العناوين والموضوعات الكلامية الجديدة المتقدم بعضها ذات تشعبات عديدة و ذات قابلية للقراءة من أكثر من جانب؛ فموضوعة حقوق الإنسان قضية تتصل بالفقه والقانون الإسلامي كما تتصل بالكلام الجديد.

من هنا فن الضروري السعي لتحديد المحور الذي يُعنى به علم الكلام حتى لا يتسبب ذلك في حصول حالة تسيبٍ منهجيةٍ واختلاطٍ موضوعيٍّ، فالمقصود إجمالاً من البحث الكلامي في هذه الموضوعات هو الترسيم العام للخارطة الفكرية المتصلة بالبنية التحتية لهذه الموضوعات لا البنى الفوقية التي تتعلق بعضها بمسائل الفقه الإسلامي أو بمسائل علم الأخلاق أو التاريخ....

من هنا تمكن الملاحظة على ما يطرحه بعض الباحثين كموضوعاتٍ لعلم الكلام الجديد مما يتصل بالعلوم الدينية الأخرى بالدرج الأولى، وكأنَّ علم الكلام الجديد اليوم مسؤولٌ عن كافة الموضوعات الجديدة التي تتصل بالفكر الديني عموماً.

مصادر الكتاب

المصادر العربية

١. مفتاح الكرامة، المقدّمة، محمداً باقر الخالصي، مؤسسة النشر التابعة لجامعة المدرسين، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ. ق.
٢. بحوث في علم الأصول، السيد محمود الهاشمي، تقارير درس السيد محمد باقر الصدر، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، إيران الطبعة الثانية، ١٩٩٧ م.
٣. المعالم الجديدة للأصول، ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد محمد باقر الصدر، دارالتعارف للمطبوعات، بيروت.
٤. مسائل الناصريات، تحقيق مركز البحوث و الدراسات العلمية، إيران، ١٩٩٧ م.
٥. رجال النجاشي، الشيخ أبو العباس النجاشي الأسدي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين، قم، الطبعة الخامسة، ١٤١٦ هـ. ق.
٦. المبسوط، الشيخ محمد بن الحسن أبو جعفر الطوسي، نشر المكتبة المرتضوية، ١٣٨٩ هـ. ق.

٧. الإمامة وقيادة المجتمع، السيد كاظم الحائري، نشر مكتب المؤلف، الطبعة الأولى، ١٩٩٥ م.
٨. الولاية التكوينية، الشيخ هشام شري العاملي.
٩. فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الانصاري، مؤسسة دارالكتاب، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ. ق.
١٠. دروس في علم الاصول، محمد باقر الصدر، دارالهادي للمطبوعات، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٧٨ م.
١١. أصول علم الرجال بين النظرية و التطبيق، محمد علي علي صالح المعلم، تقرير درس الشيخ مسلم الداوري، نشر المؤلف نفسه، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ. ق.
١٢. مصباح الأصول، تقرير درس السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، بقلم السيد محمد الواعظ الحسيني البهسودي، مكتبة الداوري، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٢ هـ. ق.
١٣. الفقه الإسلامي و أدلته، الدكتور وهبة الزحيلي، دارالفكر، دمشق، الطبعة الثالثة، ١٩٨٩ م.
١٤. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، الشيخ يوسف البحراني، نشر جماعة المدرسين، إيران.
١٥. الفوائد المدنية، المولى محمد أمين الاسترآبادي، دارالنشر لأهل البيت (عليه السلام)، الطبعة الحجرية.
١٦. إحياء الفكر الديني و قيادة الجيل الشاب، سلسلة محاضرات في الدين و الاجتماع ٢، الشهيد الشيخ مرتضى مطهري، ترجمة جعفر صادق

- خليلي، نشر مؤسسة البعثة، إيران.
١٧. الشمس الساطعة، العلامة السيد محمد الحسين الحسيني الطهراني، دارالمحجة البيضاء، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
١٨. رسالة التشييع في العام المعاصر، السيد محمد حسين الطباطبائي، ترجمة جواد علي كسار، نشر مؤسسة أم القرى للتحقيق و النشر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ.ق.
١٩. شوارق الإلهام، المولى عبدالرزاق اللاهيجي الفياض، الطبعة الحجرية.
٢٠. المواقف في علم الكلام، القاضي عضد الدين الإيجي.
٢١. مقدمة ابن خلدون، عبدالرحمن ابن خلدون المغربي، دارالجليل، بيروت.
٢٢. شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني.
٢٣. التعريفات، الشريف الجرجاني.
٢٤. في أصول الحوار و تجديد علم الكلام، الدكتور طه عبدالرحمن، نشر المركز الثقافي العربي، بيروت و الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م.
٢٥. دروس في العقيدة الإسلامية، الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، نشر منظمة الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.
٢٦. فوائد الاصول، تقرير درس الميرزا محمد حسين الغروي النائيني، بقلم الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني، نشر جماعة المدرسين، قم، ١٤٠٤ هـ.ق.
٢٧. القرآن في الإسلام، السيد محمد حسين الطباطبائي، السيد أحمد الحسيني، دارالإسلام، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

٢٨. أصول الفلسفة و المنهج الواقعي، السيد محمد حسين الطباطبائي، ترجمة السيد عمّار أبو رغيف، مؤسسة أم القرى للتحقيق و النشر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ . ق.
٢٩. حاشية الطباطبائي على الكفاية، السيد محمد حسين الطباطبائي، الطبعة الحجرية.
٣٠. المنطق، الشيخ محمدرضا المظفر، مؤسسة مطبوعاتي اسماعيليان، إيران، الطبعة الثالثة، ١٩٦٨ م.
٣١. أصول الفقه، الشيخ محمد رضا المظفر، نشر مكتب الإعلام الإسلامي للحوزة العلمية، قم، الطبعة الثانية، ١٤١٥ هـ . ق.
٣٢. الشيعة، نص الحوار مع المستشرق كوربان، السيد محمد حسين الطباطبائي، ترجمة جواد علي، مؤسسة أم القرى للتحقيق و النشر، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ . ق.
٣٣. سنن أبي داوود، أبو داوود السجستاني الأزدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٣٤. مباحث الأصول، السيد كاظم الحائري، تقرير درس الشهيد محمدباقر الصدر، مؤسسة مطبوعاتي اسماعيليان، إيران، الطبعة الأولى.
٣٥. الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة اسماعيليان، قم.
٣٦. ما بعد الرشدية، ملاصدرا رائد الحكمة المتعالية، إدريس هاني، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠ م.
٣٧. شرح المنظومة، الشهيد مرتضى مطهري، ترجمة عبد الجبار الرفاعي، مؤسسة البعثة، إيران الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ . ق.

٣٨. عوائد الايام، المولى أحمد النراقي، نشر مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ .ق.
٣٩. قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، الدكتور محمد أركون، ترجمة و تعليق هاشم صالح، دارالطليعة، الطبعة الأولى، ١٩٩٨ م .
٤٠. رسالة الولاية، السيد محمد حسين الطباطبائي.
٤١. مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، السيد محمد حسين الطباطبائي، ترجمة جواد علي كسار، مؤسسة أم القرى للتحقيق و النشر، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٨ هـ .ق.
٤٢. بنية العقل العربي، الدكتور محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي.
٤٣. بداية الحكمة، السيد محمد حسين الطباطبائي، جماعة المدرّسين، إيران، الطبعة الرابعة عشرة، ١٤١٦ هـ .ق.
٤٤. نهاية الحكمة، السيد محمد حسين الطباطبائي، جماعة المدرّسين، إيران، الطبعة الثانية عشرة، ١٤١٦ هـ .ق.
٤٥. الاسس المنطقية للاستقراء، السيد محمداقر الصدر، مؤسسة دارالكتاب الاسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ .ق.
٤٦. موجز أصول الدين (أو المرسل، الرسول، الرسالة)، تحقيق و دراسة عبدالجبار الرفاعي، شريعت، إيران، ٢٠٠١ م.
٤٧. مدخل إلى فلسفة الفقه، مهدي المهريزي، سلسلة كتاب قضايا إسلامية معاصرة ٥، ترجمة خالد توفيق، نشر مؤسسة الأعراف، الطبعة الأولى، ١٩٩٨ م.

٤٨. فلسفتنا، السيد محمد باقر الصدر، دارالكتاب الإسلامي، قم، الطبعة العاشرة، ١٩٨١ م.
٤٩. بحث حول المهدي، المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد محمد باقر الصدر، دارالتعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٩٠ م.
٥٠. اقتصادنا، السيد محمد باقر الصدر، دارالتعارف للمطبوعات، بيروت الطبعة السادسة عشرة، ١٩٨٢ م.
٥١. بحوث في شرح العروة الوثقى، السيد محمد باقر الصدر، نشر مجمع الشهيد الصدر العلمي، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٨ هـ. ق.
٥٢. منطق الاستقراء، السيد عمار أبو رغيف، نشر مجمع الفكر الاسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ. ق.
٥٣. الاسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش، نصّ مقالة سروش المترجمة من طرف السيد عمار أبو رغيف، نشر مجمع الفكر الاسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ. ق.
٥٤. بيم موج، السيد محمد خاتمي، المشهد الثقافي في ايران مخاوف و آمال، دارالجديد، الطبعة الثالثة، ١٩٩٩ م.
٥٥. مهزلة العقل البشري، الدكتور علي الوردی، إنتشارات الشريف الرضي، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٧ م.
٥٦. فلسفة الصدر، الدكتور محمد عبداللاوي، مؤسّسة دارالإسلام، لندن، الطبعة الأولى، ١٩٩٩ م.
٥٧. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدرالدين محمد الشيرازي، داراحياء التراث العربي، بيروت الطبعة الرابعة، ١٩٩٠ م.

٥٨. منهج الشهيد الصدر في تجديد الفكر الاسلامي، سلسلة رواد الإصلاح ١، عبدالجبار الرفاعي، مؤسسة التوحيد للنشر الثقافي، إيران، الطبعة الأولى ١٩٩٨ م.
٥٩. المدرسة القرآنية، تراث الشهيد الصدر ١٩، اشراف المؤتمر العالمي للامام الشهيد الصدر، نشر مركز الابحاث و الدراسات التخصصية للشهيد الصدر، الطبعة المحققة الأولى، ١٤٢١ هـ . ق.
٦٠. وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة؛ محمد بن الحسن الحر العاملي، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، إيران الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ . ق.
٦١. رسالة التوحيد، الشيخ محمد عبده، تحقيق الدكتور محمد عمارة، دارالشروق، بيروت الطبعة الأولى، ١٩٩٤ م.
٦٢. الايدولوجيا العربية المعاصرة، عبدالله العروي، نشرالمركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، ١٩٩٩ م.
٦٣. الشهيد الصدر سنوات المحنة و أيام الحصار، الشيخ محمد رضا النعماني، نشر المؤلف، الطبعة الأولى، ١٩٩٦ م.
٦٤. محمد باقر الصدر دراسة في حياته و فكره، مجموعة من الباحثين، دارالاسلام، لندن، الطبعة الأولى، ١٩٩٦ م.
٦٥. رباعيات في ظلال الاسلام، السيد محمد حسين فضل الله، دارالملاك، بيروت.
٦٦. حوارات في الأدب و الشعر، السيد محمد حسين فضل الله المكتب الإعلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ . ق.

٦٧. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلامة المحسن بن يوسف بن المطهر الحلي، نشر جماعة المدرسين، إيران، الطبعة السادسة، ١٤١٦ هـ. ق.
٦٨. خطوات على طريق الاسلام، السيد محمد حسين فضل الله.
٦٩. الذخيرة في علم الكلام، علم الهدى السيد المرتضى، نشر جماعة المدرسين، إيران، ١٤١١ هـ. ق.
٧٠. كتاب الندوة، السيد محمد حسين فضل الله، المكتب الإعلامي و دارالملاك، قم و بيروت.
٧١. الإسلام الميسر، السيد محمد حسين الطباطبائي، ترجمة جواد علي كشار، مؤسسة أم القرى لتحقيق و النشر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ. ق.
٧٢. الحركة الاسلامية هموم و قضايا، السيد محمد حسين فضل الله.
٧٣. التعددية الدينية نظرة في المذهب البلورالي، حيدر حب الله، نشر مركز الغدير، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١ م.
٧٤. تفسير من وحي القرآن، السيد محمد حسين فضل الله، نشر دارالملاك، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٨ م.
٧٥. المسائل الفقهية، السيد محمد حسين فضل الله، دارالاعتصام، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ. ق.
٧٦. دروس من الإسلام، السيد محمد حسين الطباطبائي، ترجمة و إعداد جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، نشر جمعية المعارف، الطبعة الأولى، ١٩٩٨ م.
٧٧. خلفيات كتاب مأساة الزهراء، السيد جعفر مرتضى العاملي، دارالسيرة، بيروت.

٧٨. حوارات في الفكر والسياسة والاجتماع، السيد محمد حسين فضل الله، إعداد و تنسيق نجيب نورالدين.
٧٩. الفتاوى الواضحة، السيد محمد حسين فضل الله، دارالملاك، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٨ م.
٨٠. فقه الشريعة، السيد محمد حسين فضل الله، دارالملاك، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٩ م.
٨١. دنيا الشباب، السيد محمد حسين فضل الله، مطبعة الصدر، ايران، الطبعة الثانية، ١٩٩٧ م.
٨٢. دنيا المرأة، السيد محمد حسين فضل الله، محاورة سهام حمية وإعداد منى بلليل، دارالملاك، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٧ م.
٨٣. كتاب النكاح، الشيخ جعفر الشاخوري البحراني، تقرير درس السيد محمد حسين فضل الله، دارالملاك، بيروت، ١٩٩٦ م.
٨٤. كتاب الجهاد، السيد علي فضل الله، تقرير درس السيد محمد حسين فضل الله، دارالملاك، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦ م.
٨٥. الإسلام و منطق القوة، السيد محمد حسين فضل الله، مطبعة الصدر، إيران، الطبعة الرابعة، ١٩٩٨ م.
٨٦. الاجتهاد و الحياة حوار على ورق، إعداد و حوار محمد الحسيني، نشر مركز الغدير للدراسات الإسلامية، قم، الطبعة الثانية، ١٩٩٧ م.
٨٧. مفاهيم إسلامية عامة، السيد محمد حسين فضل الله.
٨٨. كفاية الأصول، الآخوند محمد كاظم الخراساني، نشر جماعة المدرسين، قم، الطبعة الثالثة، ١٤١٥ هـ. ق.

٨٩. محاضرات في أصول الفقه، محمد اسحاق الفياض، تقرير درس السيد ابوالقاسم الخوئي، انتشارات امام موسى صدر، إيران.
٩٠. تهذيب الأصول، السيد عبدالأعلى السبزواري.
٩١. الانبياء فوق الشبهات، محمد محمود مرتضى العاملي، دارالسيرة، بيروت، الطبعة الاولى، ٢٠٠١ م.
٩٢. مراجعات في عصمة الانبياء من منظور قرآني، عبدالسلام زين العابدين، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠ م.
٩٣. مدخل إلى علم الكلام الجديد، الشيخ محمد مجتهد الشبستري، سلسلة كتاب قضايا إسلامية معاصرة، ترجمة جواد علي و علاء زيد مؤسسة الأعراف للنشر، ١٩٩٨ م.
٩٤. كلام فلسفي، مجموعة مقالات، ترجمة إبراهيم سلطاني وأحمد نراقي، مؤسسة فرهنگي صراط، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٥ م.
٩٥. من العقيدة الى الثورة، الدكتور حسن حنفي، دارالتنوير و المركز الثقافي العربي، بيروت و الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٨٨ م.

المصادر الفارسية

۱. تعليم و تربيت در اسلام، مرتضى مطهري، انتشارات صدرا، قم، الطبعة السادسة والعشرون، ۱۳۷۴ هـ. ش.
۲. مهر تابان، سيد محمد حسين حسيني طهراني، انتشارات علامه طباطبائي، الطبعة الثانية، ۱۴۱۷ هـ. ق.
۳. قبض و بسط تئوريك شريعت، عبدالكريم سروش، نشر مؤسسة فرهنگي صراط، الطبعة الرابعة، ۱۹۹۵ م.
۴. مجموعه آثار استاد شهيد مطهري، نشر انتشارات صدرا، ايران، الطبعة الأولى، ۱۹۹۵ م.
۵. حكومت ديني، الشيخ أحمد واعظي، نشر مرصاد، الطبعة الثانية، ۱۹۹۹ م.
۶. لبّ اللباب در سير و سلوك أولي الألباب، تقريراً لدروس العلامة محمد حسين الطباطبائي، بقلم العلامة السيد محمد حسين حسيني طهراني، انتشارات علامة طباطبائي، ايران، الطبعة السابعة، ۱۴۱۷ هـ. ق.
۷. تفرّج صنع، الدكتور عبدالكريم سروش، نشر مؤسسة فرهنگي صراط، ايران، الطبعة الثالثة، ۱۹۹۴ م.
۸. بيم موج، سيد محمد خاتمي، نشر سپاي جوان طهران، ۱۳۷۲ هـ. ش.
۹. صراطهاى مستقيم سخني در بلوراليسم ديني مثبت و منفي، الدكتور عبدالكريم سروش، نشر مؤسسة فرهنگي صراط، ايران، الطبعة الثانية، ۱۹۹۸ م.

١٠. بسط تجربه نبوي، الدكتور عبدالكريم سروش، مؤسسة فرهنگي صراط، إيران الطبعة الثانية، ١٩٩٩ م.
١١. بلوراليزم ديني و استبداد روحانيت، الاستاذ محسن غرويان، انتشارات يمين، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٧ م.
١٢. مقدمه بر فقه شيعه، حسين مدرّسي طباطبائي ترجمة محمد آصف فكرت، نشر بنياد پژوهشهاي اسلامي، مشهد إيران، ١٣٦٨ هـ . ش.
١٣. آموزش عقائد و دستورهاى ديني، السيد محمد حسين الطباطبائي، نشر بنياد مستضعفان و جانباز انقلاب اسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ . ق.
١٤. كلام جديد در گذر اندیشه ها، به اهتمام علي أوجي، مؤسسة فرهنگي أندیشه معاصر، طهران، ١٩٩٦ م.
١٥. تبیین براهین اثبات خدا تعالی شأنه، الشيخ عبدالله جوادي آملي، سلسلة بحوث فلسفة الدين، نشر مركز الإسراء، الطبعة الاولى.
١٦. درآمدی بر فلسفه دين و كلام جديد، أبوالقاسم فنائي، انتشارات إشراق، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٦ م.

الدوريات و النشریات

١. فقه أهل البيت: ١٣-١٤-١٥-١٦-١٧-٢٠.
٢. قضايا إسلامية معاصرة: ١١-١٢-١٤.
٣. الفكر الإسلامي: ١٠-١٦.
٤. كتاب نقد: ٢.
٥. قياسات: ٥-٦.
٦. المنهاج: ١٧.
٧. الكلمة: ٥-٢٧.
٨. الفكر الجديد: ١٧.
٩. أصداء: ٣.
١٠. كيان: ٣٨.
١١. المنطق: ١١٩.
١٢. نقد ونظر: ٢-٩.
١٣. پیام صادق: ٤.
١٤. التوحيد: ٩٦.
١٥. النور: ١٠٠.
١٦. قضايا إسلامية: ٣.

الكتب المطبوعة للمركز العالمي للدراسات الإسلامية (باللغة العربية و الفارسية)

*	نام كتاب	نویسنده	بها (ریال)
۲۸	آموزش صرف	حسینی - صفایی - ملکی	۷/۸۰۰
۲۹	آشنایی با ادیان بزرگ	حسینی توفیقی	۶/۰۰۰
۳۰	آموزه‌های بنیادین علم اخلاق ۲ جلد	محمد فتحعلی خانی	۱۸/۰۰۰
۳۱	الهدایه فی النحو	حسین شيرافکن	۱۲/۰۰۰
۳۲	رهیافتی بر علم سیاست و جنبش‌های سیاسی معاصر	عبدالوهاب فراتی	۱۲/۰۰۰
۳۳	الدعاء عند اهل البيت	آیت‌اله محمد مهدی آصفی	۱۱/۰۰۰
۳۴	درسنامه عقاید	علی شیروانی	۷/۰۰۰
۳۵	فرق و مذاهب کلامی - ویرایش دوم -	علی ربانی گلپایگانی	۱۴/۵۰۰
۳۶	نظام حقوقی اسلام	جلیل قنواتی	۹/۰۰۰
۳۷	معرفة ابواب الفقه	محسن فقیهی	۸/۰۰۰
۳۸	موجز الادب العربی و تاریخه	محمد علی آذرشب	۴/۰۰۰
۳۹	دروس فی البلاغه	معین دققی	۴/۵۰۰
۴۰	آموزش احکام	محمد حسین فلاح‌زاده	۹/۰۰۰
۴۱	درسنامه تاریخ عصر غیبت	آقای، عاشوری، جباری، حکیم	۱۰/۰۰۰
۴۲	دروس تمهیدیه فی الفقه الاستدلالی جلد ۱: قسم العبادات دروس تمهیدیه فی الفقه الاستدلالی جلد ۲: قسم العقود ۱ دروس تمهیدیه فی الفقه الاستدلالی جلد ۳: قسم العقود ۱ و الايقاعات دروس تمهیدیه فی الفقه الاستدلالی جلد ۴: قسم الاحکام	شیخ باقر شیروانی	۳۶/۵۰۰
۴۳	دروس فی نصوص الحديث و نهج البلاغه	مهدی مهریزی	۷/۵۰۰
۴۴	آشنایی با متون حدیث و نهج البلاغه	مهدی مهریزی	۹/۱۰۰
۴۵	القصص القرآنی	سید محمد باقر حکیم	۱۱/۰۰۰
۴۶	فلسفة اخلاق	محمد فتحعلی خانی	۲/۰۰۰
۴۷	درآمدی بر نظام تربیتی اسلام	محمد علی حاجی ده‌آبادی	۵/۵۰۰
۴۸	دروس تمهیدیه فی اصول العقائد	صاعد ساعدی	۱۱/۰۰۰
۴۹	دروس فی تاریخ الاديان	حسین توفیقی	۸/۵۰۰
۵۰	دروس موجزه فی علمی الرجال و الدرايه	آیت‌اله سبحانی	۷/۵۰۰
۵۱	ناقدة علی الفلسفه	صادق ساعدی	۶/۵۰۰
۵۲	دراسات موجزه فی التيارات و الشروط	آیت‌اله سبحانی	۷/۵۰۰
۵۳	معجم الفاظ المتداوله و موطن استعمالها	محمد حیدری	۳۰/۰۰۰
۵۴	سیمای جهاد و مجاهدان در قرآن - تفسیر سورة انفال -	علی شیروانی	۹/۰۰۰